Descartes' Leben und Metaphysik

auf

Grund der Quellen.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doctorwürde

der

philosophischen Facultät zu Erlangen

vorgelegt von

Dr. phil. **Alexander Barthel,**
cand. theol.

ERLANGEN.
Druck der Universitäts-Buchdruckerei von Junge & Sohn.
1885.

Descartes' Leben und Metaphysik

auf

Grund der Quellen.

ACAD.
LUGD.BAT.
BIBL.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doctorwürde

der

philosophischen Facultät zu Erlangen

vorgelegt von

Dr. phil. **Alexander Barthel,**
cand. theol.

ERLANGEN.
Druck der Universitäts-Buchdruckerei von Junge & Sohn.
1885.

Vorrede.

Indem ich nachstehende Abhandlung, welche später und in etwas umfangreicherer Gestalt erscheint, als ursprünglich beabsichtigt war, und auf welche hin mir die philosophische Fakultät der Universität Erlangen die Doctorwürde erteilt hat, der Oeffentlichkeit übergebe, bin ich mir bewusst, dass ich nach Inhalt und Form nur die Arbeit eines Anfängers darzubieten habe, und muss wünschen, dass sie als solche mit Nachsicht aufgenommen werde. Bei dieser Gelegenheit kann ich übrigens nicht umhin, Herrn Prof. Dr. Heyder, königl. ordentl. Prof. der Philosophie an hiesiger Universität, für mannigfache Anregungen, die mir durch denselben zu einer Behandlung des Gegenstandes der vorliegenden Schrift nach verschiedenen Seiten hin und von mehreren Gesichtspunkten aus zu teil geworden sind, meinen aufrichtigsten Dank auszusprechen.

Erlangen, im Februar 1886.

Der Verfasser.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41545821_0040

In vorliegender Abhandlung hat sich der Verfasser die Aufgabe gestellt, die Metaphysik des Cartesius auf Grund seiner metaphysischen Hauptschrift, seiner meditationes de prima philosophia, und unter Benutzung des ersten Teiles der principia philosophiae, welcher eine Wiederholung der meditationes enthält, darzulegen.

Die beste Einleitung in die metaphysische Hauptschrift des Cartesius bildet die Darstellung seines Lebens. Entwerfen wir daher, ehe wir zur Metaphysik selbst übergehen, das Leben des Cartesius, und zwar auf Grund seines discours de la méthode, der [1]) „als Einleitung in die Sinnes- und Denkungsweise dieses grossen Mannes von hohem Interesse bleibt und die beste Vorbereitung auf sein folgendes Hauptwerk, die Meditationen über die Grundlagen der Philosophie, ist", und von dem [2]) Descartes selbst sagt: „Ich werde sehr gern in dieser Abhandlung die Wege darlegen, denen ich gefolgt bin, und werde mein Leben wie in einem Gemälde darstellen, damit ein jeder urteilen kann"; und auf

1) cfr. H. v. Kirchmann, Descartes' philosophische Werke. Abthlg. I Anm. 39. Berlin 1870.

2) cfr. Descartes. oeuvres par Cousin, Paris 1824, tome I, discours part. I p. 124. Man vgl. die Uebersetzungen: Kuno Fischer, René Descartes' Hauptschriften zur Grundlage seiner Philosophie, in's Deutsche übertragen. Mannheim 1863. J. H. v. Kirchmann, René Descartes' philosophische Werke. Athlg. 1—4. Berlin 1870.

Grund von Baillet, la vie de Descartes, Paris 1693, der uns ausführlich den äusseren Lebensgang des Philosophen vorführt.

Zugleich sei bemerkt, dass ich die ursprünglich lateinisch geschriebenen Schriften, meditationes de prima philosophia und principia philosophiae, nach der lateinischen Ausgabe Amstelodami 1685 citiere, die ursprünglich französisch geschriebenen hingegen nach der französischen Ausgabe par Victor Cousin, Paris 1824.

So stellen wir denn in einem ersten Hauptteile

I. das Leben des Cartesius dar,

II. Hauptteile die Metaphysik,

III. Hauptteile die Kritik der Metaphysik.

I. Hauptteil. René Descartes' Leben.

Vorbemerkung.

In der Neuzeit hat eine ausführlichere Darstellung des Lebens des Cartesius nur Kuno Fischer in seiner Geschichte der neueren Philosophie Bd. I, Mannheim 1865, S. 123—275 geliefert. Den inneren Lebensgang des Philosophen hat Bouillier in seiner histoire de la philosophie Cartésienne, Paris 1854, tome I chap. II p. 30—54 ausführlicher behandelt[3]). Bouillier sagt selbst: „Ich beabsichtige nicht eine Darstellung von Descartes' Leben, sondern von den hauptsächlichsten Charakterzügen seines Lebens und den hervorragendsten Eigenschaften seines Geistes und seines Wandels, durch die ihm die Errichtung einer neuen Philosophie auf den Trümmern der Scholastik geglückt ist." Ausführlichere Notizen finden wir in den notes sur l'éloge de Descartes, oeuvres, tome I p. 81—117; kürzere bei Amédée Prevost, oeuvres morales et philosophiques de Descartes, Paris 1879.

Kürzere Darstellungen haben wir in den verschiedenen Bearbeitungen der Geschichte der neueren Philosophie, unter denen hier noch besonders Eduard Erdmann's Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie, Bd. I. Abthlg. 1, Riga und Dorpat 1843, S. 321—336; und von demselben Verfasser ein Grundriss der Geschichte der neueren Philosophie Bd. II Auflage 2. Berlin 1870; ferner Ludwig Feuerbach's Geschichte der

3) p. 30.

neueren Philosophie, Ansbach 1833, S. 214—219; sowie die Darstellungen von Sigwart, Ueberweg und Erdmann hervorgehoben zu werden verdienen.

Abschnitt I [4]). Erziehung.

Kapitel I [5]). Vorbedingungen der Erziehung.

Die Familie „Descartes“ gehörte zu den edelsten des Tourainer Adels [6]). „Das Haus „Descartes“ galt immer als eines der edelsten der Touraine.“ Der Vater unseres Philosophen hiess Joachim Descartes, einziger Sohn des Pierre Descartes und der Claude Ferrand. Am 14. Februar 1586 wurde er Parlamentsrat zu Rennes. Am 15. Januar 1589 vermählte er sich mit Jeanne Brochard, Tochter des Statthalters von Poitiers. Aus dieser Ehe gingen drei Kinder hervor. Der älteste Sohn hiess Pierre Descartes, alsdann folgte eine Tochter. Der jüngere Sohn war unser Philosoph René Descartes.

René Descartes wurde geboren zu la Haye in der [7]) Touraine, einem [8]) Dorfe zwischen Tours und Poitiers, am 31. März 1596, im 7. Jahre Heinrich's IV. und im Anfange des 5. Jahres des Pontifikates des Clemens VIII. (1592 bis 1605). Getauft wurde er am 3. April desselben Jahres in der Parochialkirche des Heiligen Georg zu la Haye.

---

4) cfr. Erdmann, Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie. Bd. I Abthlg 1. Riga und Dorpart 1834, S. 321—323.

5) cfr. Baillet p. 1—6. Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie S. 129—131. oeuvres, notes sur l'éloge de Descartes tome I p. 81.

6) cfr. Baillet p. 1.

7) Touraine ist ebenso wie Poitou eine der westlichen, an die Bretagne angrenzenden Provinzen Frankreichs.

8) cfr. Francisque Bouillier, histoire de la philosophie Cartésienne, Paris 1854, tome I p. 30.

Er erhielt den Beinamen „du Perron“ nach einem Landgute, das ebenso wie la Haye der Familie „Descartes“ gehörte.

Wenige Tage, nachdem die Mutter den Sohn an's Licht der Welt gebracht hatte, starb sie an einem Lungenleiden. Und dieses Leiden schien sich auch auf den Sohn vererbt zu haben. Darauf wies die blasse Gesichtsfarbe des Kindes, so dass die Aerzte allgemein der Ansicht waren, dasselbe werde nicht lange leben.

Der Vater vermählte sich zum zweiten Male. Im Jahre 1600 ehelichte er Anne Morin, Tochter des premier président de la chambre des comptes zu Nantes. Trotzdem dass dem Vater durch diese neue Ehe, aus der zwei Kinder, ein Sohn und eine Tochter, hervorgingen, neue Sorgen erwuchsen, bewirkte dies doch keine Aenderung in der Sorgfalt, die er auf die Erziehung seines Sohnes „du Perron“, wie er in der Familie kurzweg genannt wurde, verwandte.

Schon frühzeitig konnte man in dem Knaben den künftigen Philosophen erblicken. Immer frug er den Vater nach der Ursache dessen, was er sah, so dass ihn derselbe[9]) „seinen Philosophen“ nannte. Allein sein schwacher Körperbau, seine unbeständige Gesundheit zwangen den Vater, den Sohn länger als gewöhnlich vom Unterrichte fern zu halten.

Erst mit dem achten Jahre wurde Descartes der Schule übergeben, und zwar dem Jesuitenkollegium zu la Flèche.

Kapitel II[10]). Erziehung zu la Flèche.

Nach dem Winter des Jahres 1604 trat René Descartes in das Kollegium ein Er wurde besonders der Obhut des Paters Charlet, der lange Zeit Rektor des Kollegiums war,

9) cfr. Baillet p. 5.

10) cfr. Baillet p. 6–16, oeuvres, notes sur l'éloge de Descartes, tome I p. 82. Kuno Fischer, Gesch. d. n. Phil. S. 131—133.

übergeben. Charlet liess den Knaben durch Pater Dinet, nachmaligen Beichtvater der französischen Könige (Ludwig XIII. und XIV.), beaufsichtigen.

Hier in diesem Kollegium [11]), „einer der berühmtesten Schulen Europa's, in der, wenn es irgendwo gelehrte Leute giebt, nach seiner Ansicht solche vorhanden sein mussten", beschäftigte sich Descartes mit den damals üblichen Wissenschaften [12]). „Ich bin", wie er sagt, „seit meiner Kindheit in den Wissenschaften unterwiesen worden; und weil man mich überredete, dass man durch sie eine klare und sichere Kenntniss von allem zum Leben Nützlichen erlangen könne, hatte ich ein ausserordentliches Verlangen, sie zu erlernen." In den ersten Jahren (1604—1609) widmete er sich den Sprachen, der Geschichte, der Beredsamkeit, der Dichtkunst, alsdann im Jahre 1610 den ausschliesslich philosophischen Disciplinen, der Logik und Moralphilosophie, im Jahre 1611 der Physik und Metaphysik, und zuletzt der Mathematik. Letztere fesselte ihn ausserordentlich [13]). „Ganz besonders gefiel mir die Mathematik wegen der Gewissheit und Evidenz ihrer Beweise." Daneben verwandte er aber auch auf die Lektüre grossen Fleiss [14]). „Nicht hatte ich mich mit den Wissenschaften begnügt, in denen man uns unterrichtete, sondern ich hatte alle Bücher über die merkwürdigsten und seltensten Dinge, die mir gerade in die Hände fielen, durchgelesen." [15]) Seine Lehrer brachte er durch Fragen, die er ihnen vorlegte, oft in Verlegenheit, und er zeigte eine solche Neigung zum Nachdenken, dass ihn seine Mitschüler den Philosophen nannten. Von seinen

11) cfr. oeuvres, tome I p. 125, discours part. I.

12) cfr. ebendaselbst.

13) cfr. ibidem p. 128.

14) cfr. ibidem p. 125.

15) cfr. Amédée Prevost, oeuvres morales et philosophiques de Descartes, Paris 1879, sa vie et ses ouvrages p. 12.

Lehrern wurde er geachtet[16]). „Ich kannte die Urteile, die andere über mich hatten, und ich sah, dass man nicht glaubte, dass ich meinen Mitschülern nachstände, obgleich es unter ihnen manche gab, die dazu bestimmt waren, die Stelle unserer Lehrer auszufüllen.“

Abschnitt II[17]). Resultat der Erziehung zu la Flèche.

Kapitel I[18]). Urteil über die einzelnen Schulwissenschaften.

Im Jahre 1612 verliess Decartes das Kollegium zu la Flèche. Sein Urteil über die einzelnen Schuldisciplinen war folgendes: „Ich verachtete keineswegs die Uebungen, denen man sich in den Schulen unterzog. Ich wusste, dass die Sprachen, die man in den Schulen lernte, zum Verständnisse der alten Bücher notwendig sind, dass der Edelmut der Fabeln den Geist erweckt, dass die Taten der Geschichte ihn erheben, dass das Lesen alter guter Bücher einer Unterhaltung mit den trefflichsten Männern vergangener Zeiten gleicht. Allein die Unterhaltung mit Leuten aus anderen Jahrhunderten gleicht dem Reisen. Es ist gut, etwas von den Sitten verschiedener Völker zu wissen, damit wir die unsrigen verständiger beurteilen und nicht glauben, dass alles, was gegen unsere Gewohnheit, lächerlich und unvernünftig sei. Aber wenn man zu viel Zeit auf das Reisen verwendet, bleibt man oft in seinem eigenen Lande fremd; und wenn man zu neugierig nach demjenigen ist, was sich in vergangenen Zeiten ereignete, so bleibt man gewöhnlich sehr unwissend in demjenigen, was sich in diesem Jahrhunderte ereignet.“

---

16) oeuvres, tome I p. 125 u. 126, discours part. I.

17) cfr. Baillet p. 17—19. Erdmann, Vers. einer wissenschaftl. Darstell. d. Gesch. d. n. Phil. S. 525.

18) cfr. oeuvres, tome I p. 125—130, discours part. I. Kuno Fischer, Gesch. d. n. Phil. S. 133—136.

„Die Beredsamkeit hat ihre Macht und unvergleichliche Schönheit. Die Dichtkunst bietet entzückende Genüsse. Doch ich glaubte, dass sowohl die eine als die andere mehr Gaben des Geistes als Früchte des Studiums wären.“

„Die moralischen Schriften enthalten viele sehr nützliche Belehrungen und Ermahnungen zur Tugend. Doch erheben die moralischen Schriften der Heiden die Tugend sehr hoch, aber sie lassen sie nicht genug erkennen, und oft ist das, was man mit einem so schönen Namen bezeichnet, nur ein Ausfluss von Unempfindlichkeit oder von Stolz oder von Verzweiflung.“

„Die Theologie lehrt den Himmel gewinnen. Ich achtete unsere Theologie, und meinte ebenso wie jeder andere den Himmel zu gewinnen. Aber als ich sicher erkannt hatte, dass der Weg dahin ebenso den Ungelehrten als den Gelehrten offen stehe, und dass die geoffenbarten Wahrheiten, die dahin führen, unsere Erkenntniss übersteigen, wagte ich sie nicht meinem schwachen Verstande zu unterwerfen.“

„Die Rechtswissenschaft, die Medicin bringen denjenigen, die auf diesen Gebieten arbeiten, Ehre und Reichtum.“

„Die Philosophie gewährt die Mittel, über alles zuverlässig zu sprechen und sich von den weniger Gelehrten bewundern zu lassen. Doch von der Philosophie will ich nur das sagen, dass sie von den ausgezeichnetsten Geistern, die seit Jahrhunderten gelebt haben, behandelt worden ist und dass sich trotzdem noch keine Sache findet, über die man nicht streitig und die mithin nicht zweifelhaft wäre. Und so hatte ich nicht Mut genug zu hoffen, dass ich hierin etwas finden werde, wodurch ich die anderen übertreffen würde. Sodann erwog ich, wie viele verschiedene Ansichten von den Gelehrten über eine und dieselbe Sache aufgestellt worden sind, während doch nur eine einzige wahr sein kann, und daher hielt ich selbst das Wahrscheinliche für falsch.“

„Was die übrigen Wissenschaften, die ihre Principien von der Philosophie entlehnen, anlangt, so urteilte ich, dass man auf ihren so wenig festen Grundlagen nichts Dauerhaftes hätte aufbauen können; und weder die Ehre noch der Gewinn, den sie versprechen, würden in mir das Verlangen, sie zu erlernen, erwecken können."

So sehen wir, dass jede der aufgezählten Wissenschaften nach Descartes ihren Nutzen bringt. Er sagt ja: „Ich verachtete keineswegs die Uebungen, mit denen man sich in den Schulen beschäftigt". Aber keine der aufgezählten Wissenschaften konnte ihn befriedigen. Wohl aber konnte ihn eine Wissenschaft besonders anziehen, und das war die Mathematik „wegen der Gewissheit und Evidenz ihrer Beweise". Allein ihren wahren Nutzen bemerkte er noch nicht, und indem er meinte, dass sie nur den mechanischen Künsten diene, war er erstaunt, dass man auf ihren so festen und dauerhaften Grundlagen nichts Erhabeneres aufgebaut habe.

Kapitel II[19]). Entschluss auf Grund des gewonnenen Urteiles.

Einsehend, dass ihn keine der Schuldisciplinen befriedigen könne, kam Descartes zu dem Resultate:

„Sobald ich den ganzen Studiengang beendet hatte, an dessen Ende man in den Rang der Gelehrten aufgenommen zu werden pflegt, änderte ich meine Ansicht gänzlich. Denn ich fand mich von so vielen Zweifeln und Irrtümern verwirrt, dass mir mein Unterricht keinen anderen Nutzen gebracht zu haben schien als den, dass ich immer mehr und mehr meine Unkenntniss entdeckt hatte."

So gab er denn das Studium der Wissenschaften auf.

---

19) cfr. oeuvres, tome I p. 130—132, discours part. I. Kuno Fischer, Gesch. d. n. Phil. S. 137 u. 138.

„Sobald das Alter mir erlaubte, mich der Aufsicht meiner Lehrer zu entziehen, verliess ich gänzlich das Studium der Wissenschaften, und mit dem Entschlusse, keine andere Wissenschaft mehr zu suchen als die, welche ich in mir selbst oder in dem grossen Buche der Welt finden könnte, verwandte ich den Rest meiner Jugend zu Reisen. Es schien mir, dass ich viel mehr Wahrheit in den Betrachtungen finden könnte, die ein jeder über die Dinge anstellt, die ihm begegnen, als in denjenigen, welche ein gebildeter Mann in seinem Zimmer über nutz- und erfolglose Spekulationen vornimmt. So befreite ich mich von vielen Irrtümern, die unser natürliches Licht verdunkeln können und auf die Vernunft uns weniger hören lassen. Aber nachdem ich einige Jahre dazu verwendet hatte, so in dem Buche der Welt zu studiren und mir einige Erfahrung zu erwerben, fasste ich eines Tages den Entschluss, auch mich selbst zu studiren und alle meine Geisteskraft zur Erwählung des rechten Weges zu benutzen.“

So begab sich denn Descartes auf Reisen. Aber auch auf diesen[20]) „beschäftigte er sich, obgleich er seinen philosophischen Kursus im Kollegium zu la Flèche beendet hatte, unablässig mit philosophischen Studien.“

Abschnitt III[21]). Hervortreten der mathematischen Anlagen in den Jahren bis zum Winterquartiere in Neuburg.

Kapitel I. Aufenthalt in Rennes und in Paris.

Von Sehnsucht nach den Lieben in der Heimat getrieben, eilte Descartes nach Rennes, wo ja sein Vater die

20) cfr. P. G. Daniel, Voyage du monde de Descartes, à la Haye 1749, p 108.

21) cfr. Baillet p. 19—39 oeuvres, notes sur l'éloge de Descartes, tome I p. 83 u. 84. Kuno Fischer, Gesch. d. n. Phil.

Stelle eines Parlamentsrates einnahm. Hier brachte er den Winter 1612—1613 zu, mit Reiten, Waffenübungen und anderen seinem Stande angemessenen Dingen sich beschäftigend.

Der Vater hatte den Sohn zum Kriegsdienste bestimmt. Doch diseer schien ihm zu schwach, um schon jetzt die Strapazen des Krieges ertragen zu können. Und so schickte er ihn nach Paris[22]), „wo er sich mit den Verhältnissen der grossen Welt bekannt machen sollte."

Allein bald verlor sich der Jüngling, da ihm kein besonderer Erzieher zur Seite stand, in die Genüsse und Vergnügungen der Grossstadt; fand sich indessen in kurzer Zeit von ihnen schon wieder unbefriedigt, worauf auch der freundschaftliche Verkehr mit zwei wissenschaftlich gebildeten Männern Einfluss hatte, mit Claude Mydorge, der in dem Rufe stand, der erste Mathematiker Frankreichs zu sein, und mit Marin Mersenne, den er schon von la Flèche her kannte und dessen Abgang nach Nevers als Lehrer der Philosophie 1614 ihm besonders schmerzlich war.

Anstatt sich abermals den Vergnügungen der Grossstadt hinzugeben, beschloss er, sich ganz zurückzuziehen. Er bezog desshalb ein allem Geräusche fernes Haus in der Vorstadt St. Germain, nur mathematischen Studien zugewendet und eifrig darauf bedacht, mit keinem der früheren Bekannten zusammenzukommen. Nahezu zwei Jahre glückte ihm dies. Da auf einmal traf ihn ein solcher auf der Strasse und wollte nicht eher von ihm weichen, als bis er seine Wohnung erfahren hätte.

Noch einmal wurde Descartes in die Welt der Ver-

S. 138—153. Erdmann, Vers. einer wissensch. Darstell. der Gesch. d. n. Phil. S. 324 u. 325.

22) cfr. Baillet p. 19.

gnügungen hineingeführt. Doch die Spiele und Promenaden zogen ihn nicht wie vordem an. Ihre Reize waren gegen die ihm von der Mathematik gebotenen nur schwach.

Zu der Einsicht gelangt, dass er schwerlich wieder ganz in der Einsamseit werde seine Tage dahinbringen können, verliess er die Grossstadt und fasste, da er das Alter für dieselben erreicht zu haben glaubte, den Entschluss, Kriegsdienste zu nehmen.

Kapitel II. Die Kriegsjahre bis zum Winterquartiere in Neuburg.

Descartes reiste im Mai des Jahres 1617 nach Holland und trat als Freiwilliger in das Heer des Prinzen Moritz von Oranien ein[23]).

Philipp von Spanien machte noch einen Versuch, die zur Unabhängigkeit gelangten Niederlande an sich zu reissen. Er wollte die Niederlande und Franche-Comté seiner Tochter Clara Eugenia, die sich mit Albrecht von Oesterreich verheiratete, als Lehen geben. Doch sollten die Länder, wenn die Ehe kinderlos bliebe, an Spanien zurückfallen. Die südlichen Provinzen, also Belgien, waren damit einverstanden, die nördlichen Provinzen hingegen, demnach Holland, erhoben sich im Gefühle ihrer Unabhängigkeit, bedenkend, dass sie, wenn sie einwilligten, ihrer Religionsfreiheit verlustig gehen würden. Zwar glückte es den Spaniern, unter dem Genuesen Spinola das ausgehungerte Ostende zu erobern; allein Moritz von Oranien, das Haupt des Freiheitskampfes, fand immer neue Mittel zur Verteidigung. Die Entscheidung führte ein Seekampf herbei, nämlich die Vernichtung der spanischen Flotte bei

---

23) cfr. Weber, Lehrbuch der Weltgeschichte. Leipzig 1865. Bd. 2 § 529.

Gibraltar. Dieser Sieg zur See zog im Jahre 1609 einen Waffenstillstand auf 12 Jahre nach sich. In diesem gestand Philipp von Spanien den Niederlanden Religionsfreiheit und Unabhängigkeit zu.

Im Genusse dieses Waffenstillstandes befanden sich die Truppen des Moritz, als Descartes sich ihnen anschloss. So kam es, dass er sich ruhig in der Garnison Breda aufhalten konnte. Und diese Musse benutzte er weniger zu kriegerischen Uebungen als zu wissenschaftlichen, mathematischen Arbeiten[24]). „Ein grosser Krieger unter der Fahne dieses Prinzen zu werden: das war nicht seine Absicht, vielmehr war er von einer sehr grossen Leidenschaft, die Wahrheit zu erforschen, eingenommen".

In dieser Zeit geschah es auch, dass er einen Maueranschlag las, der zur Lösung eines mathematischen Problemes aufforderte. Derselbe war in der ihm unbekannten flamländischen Sprache abgefasst. Descartes bat einen, der in seiner Nähe stand, um die Uebersetzung. Es war gerade Isaak Beeckmann, Vorsteher des Kollegiums zu Dortrecht. Letzterer erfüllte ihm seinen Wunsch und nannte ihm höhnisch seine Wohnung. Aber wie erstaunt war der grosse Mathematiker, als am nächsten Morgen der junge Franzose mit der Lösung herbeikam. Beeckmann erkannte, dass der junge Mann in den Wissenschaften eine grössere Kenntniss an den Tag lege als er selbst. Dies bewirkte, dass beide, Descartes und Beeckmann, einen freundschaftlichen, wissenschaftlichen Verkehr bis an ihr Lebensende unterhielten.

Doch so ruhig wie hier sollte die militärische Laufbahn Descartes' nicht vorübergehen, so ruhig, dass er immer an demselben Orte bleiben konnte.

---

24) cfr. Baillet p. 24.

Es folgt auf seinen Kriegsdienst in Breda sein Kriegsdienst in Deutschland unter dem Herzog von Bayern.

Im Juli des Jahres 1619 ging er von Breda nach Frankfurt, wo er gerade der Kaiserkrönung Ferdinands II. von Böhmen beiwohnte und so[25]) „die Grossartigkeit, welche die ersten Schauspieler dieser Welt auf dem Theater der Welt an den Tag legen", in Augenschein nahm.

Von Frankfurt aus eilte er unter die Truppen Maximilians von Bayern.

Ferdinand II., ein eifriger Katholik, hatte schon in Steyermark und Kärnthen auf den Sieg des Katholicismus und Ausrottung des Protestantismus erfolgreich hingewirkt. Es war natürlich vorauszusehen, dass er, als Nachfolger des Matthias in Böhmen, in gleichem Eifer für seinen Glauben fortfahren werde; und so drohte für die Lutheraner und Utraquisten in Böhmen Gefahr. Doch Ferdinand sollte nicht bloss Nachfolger des Matthias in der Königskrone von Böhmen, sondern auch Nachfolger in der Kaiserkrone von Deutschland werden. So musste der ganze Protestantismus für seine Existenz zittern. Ferdinand war nun trotz der Bedenken der Protestanten in Frankfurt zum Kaiser erwählt worden. Indessen noch vor der Krönung hatten sich die Stände von Böhmen, Mähren und Schlesien von dem österreichischen Hause losgesagt und hatten Friedrich V. von der Pfalz, das Haupt der protestantischen Union, als König ausgerufen. Es kam zum Kampfe zwischen der protestantischen Union unter Friedrich V. und der katholischen Liga unter Ferdinands II. Bundesgenossen, Maximilian von Bayern.

Descartes zog denn nun unter der Fahne des letzteren, ohne ein bestimmtes Amt annehmen zu wollen, gegen die Anhänger der Union. Es wurde das Winterquartier bezogen

25) cfr. Baillet p. 31.

in Neuburg an der Donau im Oktober des Jahres 1619. Und hier war sein ganzes Streben unablässig auf die Auffindung der Wahrheit gerichtet. Er gelobte, wenn er sie erreichen sollte, eine Wallfahrt nach Loretto.

Abschnitt IV [26]). Suchen und Finden einer Methode auf Grund der Mathematik im Winterquartiere zu Neuburg.

Kapitel I [27]). Die Betrachtungen im Winterquartiere.

„Ich war damals in Deutschland, wohin mich die Kriege, die heute noch nicht beendet sind, gerufen hatten. Und als ich von der Kaiserkrönung zum Heere zurückkehrte, hielt mich der Anfang des Winters in meinem Winterquartiere fest. Da ich keine Gesellschaft fand, die mich unterhalten, und sonst zum Glück weder Sorgen noch Leidenschaften, die mich verwirren konnten, hatte, blieb ich allein, eingeschlossen, in der warmen Stube, wo ich Musse genug hatte, mich mit meinen Gedanken zu beschäftigen.“

„Einer meiner ersten Gedanken war der, dass oft die Werke, die aus mehreren Stücken zusammengesetzt und von der Hand verschiedener Meister gearbeitet worden sind, nicht so vollkommen sind als diejenigen, an denen nur ein einzelner gearbeitet hat. So sind die alten Städte, die im Anfange nur Burgflecken gewesen, im Laufe der Zeit aber gross geworden sind, gewöhnlich schlechter gebaut als die regelmässigen Plätze, die ein Ingenieur nach seinen Gedanken in einer Ebene anlegt.“

---

26) cfr. oeuvres, tome I p. 132—156, discours part. II u. III. cfr. Baillet p. 33—39. oeuvres, notes sur l'éloge de Descartes, tome I p. 84. Kuno Fischer, Gesch. d. n. Phil. S. 153—163. Erdmann, Vers. einer wissenschaftl. Darstell. d. Gesch. d. n. Phil. S. 326.

27) Wir folgen in diesem wie im folgenden Kapitel ganz der von Descartes in seinem discours gegebenen Darstellung.

„Man wird erkennen, dass es schwierig ist, vollkommene Dinge herzustellen, wenn man nur die Arbeiten anderer benutzt. So meinte ich, dass die Völker, die ihre Gesetze blos nach Massgabe der vorkommenden Verbrechen gebildet, in nicht so grosser Sicherheit leben als diejenigen, welche von Anfang an die bestimmten Verordnungen eines klugen Gesetzgebers beobachtet haben. Ebenso ist es gewiss, dass der Zustand der wahren Religion, die Gott allein befohlen hat, unvergleichlich besser als der aller anderen geregelt sein muss.“

„Desgleichen meinte ich, dass die in den Büchern niedergelegten Wissenschaften, die aus den Meinungen mehrerer verschiedener Männer hervorgegangen sind, der Wahrheit nicht so nahe kommen als die einzelnen Erwägungen, die ein Mann mit gesundem Verstande über die gerade vorkommenden Dinge anstellen kann.“

„Ich dachte daran, dass wir, da wir alle einmal, ehe wir Männer wurden, Kinder gewesen sind, lange von unseren Neigungen und Lehrern, die sich oft einander widersprechen, geleitet worden sind. Ich habe bereits im Kollēg gelernt, dass man sich würde nichts so Fremdes und Unglaubliches ausdenken können, was nicht von einem Philosophen behauptet worden wäre. Sodann habe ich auf meinen Reisen erkannt, dass alle diejenigen, die den unsrigen entgegengesetzte Sitten haben, desshalb weder Barbaren noch Wilde sind. Ferner kam mir zum Bewusstsein, dass es ein grosser Unterschied wäre: — ob derselbe Mensch mit demselben Geiste von seiner Kindheit an unter den Franzosen oder unter den Deutschen erzogen worden wäre — oder ob er stets unter den Chinesen oder unter den Kannibalen gelebt hätte. Ebenso erscheint uns in der Kleidermode, was uns vor zehn Jahren gefallen hat und vielleicht in zehn Jahren wieder gefallen wird, jetzt lächerlich.“

„Es überzeugt uns mehr die Gewohnheit und das Beispiel als eine sichere Kenntniss.“

„Was die Meinungen, die ich bisher angenommen hatte, anlangt, so war es das Beste, was ich thun konnte, dass ich sie auf einmal beseitigte, um nachher andere bessere oder auch dieselben, nachdem ich sie der Vernunft angepasst hätte, an ihre Stelle zu setzen.“

„Wir sehen nicht, dass man alle Häuser einer Stadt niederreisst, in der Absicht, sie nach einer anderen Art und Weise wieder aufzubauen und die Strassen schöner herzustellen. So wird ein einzelner, der den Staat reformieren will, nicht alle Grundlagen ändern und sie zum Neubau umstürzen. Auch wird in dieser Weise nicht die Gesammtheit der Wissenschaften reformiert werden können.“

„Gleich einem Menschen, der in der Finsterniss allein geht, beschloss ich langsam vorwärts zu gehen und so viel Vorsicht in allen Dingen zu gebrauchen, dass ich, wenn ich auch nur sehr wenig vorrückte, mich doch vor jedem Falle hüten würde. Ja, ich wollte nicht eher damit beginnen, eine der Meinungen, welche sich, ohne dass sie von der Vernunft geleitet worden wären, in meinen Glauben eingeschlichen hätten, niederzureissen, als bis ich genug Zeit darauf verwendet hätte, den Plan für das Werk, das ich unternähme, zu entwerfen und die wahre Methode zu suchen, um zur Kenntniss aller Dinge, so weit mein Geist dazu fähig wäre, zu gelangen.“

Kapitel II. Die gesuchte Methode.

Descartes suchte die Vorteile der drei Wissenschaften, mit denen er sich in seinem Kollegium mit Vorliebe beschäftigt hatte, zu vereinigen; nämlich der Logik, geometrischen Analysis und Algebra. Eine einzelne dieser Wissenschaften schien ihm zur Auffindung einer Methode nicht zu genügen. Nach

ihm „enthält die Logik viele sehr wahre und nützliche Vorschriften, doch giebt es unter diesen auch andere, die schädlich oder überflüssig sind. Was die Analysis der Alten und die Algebra der Neueren betrifft, so ist die erstere immer an die Betrachtung von Figuren so geknüpft, dass sie den Verstand nicht üben kann, ohne die Einbildungskraft sehr zu ermüden; und in der letzteren ist man gewissen Regeln und gewissen Ziffern so unterworfen, dass man daraus eine dunkle, den Geist verwirrende, und nicht eine, den Geist bildende Kunst gemacht hat."

So stellte er denn, nicht wie in der Logik mehrere, sondern folgende vier Regeln auf:

„Die erste war: nie eine Sache für wahr zu halten, die ich nicht als solche klar erkannte."

„Die zweite: jede schwierige Frage, die ich prüfen würde, in so viel einfachere, als es möglich und zur besseren Beantwortung erforderlich wäre, zu zerlegen."

„Die dritte: meine Gedanken so zu leiten, dass ich mit den einfachsten Gegenständen beginne und dann nach und nach zur Kenntniss der komplicierteren fortschreite."

„Die vierte: alles vollständig zu überzählen und zu überschauen, dass ich, nichts übergangen zu haben, sicher wäre."

Das sind die vier Regeln seiner Methode [28]). „Durch dieselben glaubte er das Mittel gewonnen zu haben, seine Kenntniss allmählich zu erweitern und sie nach und nach zu dem höchsten Punkte, zu dem die Mittelmässigkeit seines Geistes und die kurze Dauer seines Lebens ihn gelangen lassen könnten, zu erheben." „Von denselben habe ich", wie er sagt, „schon Früchte geerntet, obgleich ich nach meinem Urteile mehr zum Zweifel als zu Annahmen hinneige."

---

28) cfr. oeuvres, tome I p. 123.

„Wie es nun aber“, fährt er weiter fort, „ehe man ein Haus zu bauen beginnt, nicht hinreichend ist, dasselbe niederzureissen, sondern auch sich einen Baumeister und Baumaterial zu verschaffen, so bildete ich mir, um nicht, während die Vernunft mich nötigte, in meinen Urteilen unentschlossen zu sein, es auch in meinen Handlungen zu sein, aus Vorsicht eine Moral aus drei oder vier Maximen.“

„Die erste war: den Gesetzen und Gewohnheiten meines Landes zu gehorchen und fest in der Religion zu verharren, in der mich Gottes Gnade seit meiner Kindheit hat unterrichten lassen, und in jeder anderen Sache den gemässigten und vom Aeussersten entfernten Ansichten, welche von den Vernünftigsten meiner Freunde angenommen wären, zu folgen.“

„Meine zweite war: in meinen Handlungen so fest und entschlossen als möglich zu sein und selbst der zweifelhaftesten Ansicht beständig zu folgen, wenn ich mich einmal zu ihr hingewendet hätte.“

„Meine dritte war: eher mich selbst als das Schicksal zu besiegen, und eher meine Wünsche als die Weltordnung zu ändern.“

„Die vierte war: die verschiedenen Beschäftigungen der Menschen in diesem Leben zu überschauen, um die beste zu wählen.“

Nach Fesstellung dieser moralischen Regeln beschloss er, sich von allen übrigen Ansichten und Meinungen loszusagen.

„Ich hoffte im Verkehre mit Menschen besser zu meinem Ziele zu gelangen, als wenn ich lange eingeschlossen in der warmen Stube bliebe. Der Winter war noch nicht zu Ende, als ich mich zur Reise aufmachte. Und in den folgenden neun Jahren tat ich nichts anderes, als dass ich hier und da in der Welt mitspielte, darauf bedacht, mehr Zuschauer als Schauspieler in den sich hier ab-

spielenden Komödien zu sein. Ich richtete bei jeder Sache mein Augenmerk auf das, was sie verdächtig machen oder uns Gelegenheit zu Missverständnissen geben könnte. Ich entwurzelte in meinem Geiste alle Irrtümer, die sich früher in ihn eingeschlichen hatten. Ich sorgte dafür, hauptsächlich alle meine Gedanken nur nach Regeln zu leiten. Ich benutzte von Zeit zu Zeit einige Stunden, um sie in schwierigen mathematischen Fragen zu üben. So lebte ich allem Anscheine nach wie diejenigen, welche, ohne ein anderes Ziel zu haben als ein angenehmes und unschuldiges Leben zu führen, sich bemühen, die Vergnügungen von den Lastern zu trennen und die, um ihre Musse ohne Langeweile zu geniessen, sich allen ehrbaren Unterhaltungen hingeben. Doch dabei unterliess ich nicht, meinem Plane nachzugehen, und schritt in der Kenntniss der Wahrheit vielleicht weiter fort, als wenn ich nur Bücher gelesen oder mit gelehrten Leuten verkehrt hätte."

Abschnitt V[29]). Beobachtungen auf Grund der gefundenen Methode in den folgenden neun Reisejahren.

Kapitel I. Die folgenden Kriegsjahre.

Nach dem Winterquartiere zu Neuburg liess der Herzog von Bayern seine Truppen gegen Schwaben vorrücken.

Descartes benutzte diese Gelegenheit, um sich in Ulm niederzulassen. Im Juni des Jahres 1620 dort angekommen, verkehrte er mit Männern, die auf dem Gebiete der Philosophie und Mathematik Ansehen genossen. Insbesondere lernte er den berühmten Mathematiker Jean Faulhuber kennen.

---

29) cfr. Baillet p. 41—79. oeuvres, notes sur l'éloge de Descartes, tome I p. 81—93. Kuno Fischer, Gesch. d. n. Phil. S. 164—173. Erdmann, Vers. einer wissenschaftl. Darstell. d. Gesch. d. n. Phil. S. 326 u. 327.

Ende September begab er sich von Ulm durch Bayern nach Oesterreich, und zwar nach Wien. Hier erfuhr er, dass sich Maximilian von Bayern mit den kaiserlichen Truppen in Böhmen vereinigt habe. Sofort eilte er zur Fahne, die er seit Anfang des Sommers verlassen hatte. Er beteiligte sich an der Schlacht bei Prag (am 7. Novbr. 1620) und marschierte mit der siegreichen kaiserlichen Armee am 9. Novbr. 1620 in Prag ein.

Nach der Einnahme von Prag bezog er mit einem Teile der herzoglichen Armee im südlichen Böhmen das Winterquartier. In demselben ging er seinen Gedanken über die Natur nach [30]). „Er benutzte den Vorteil, mitten unter Leuten, denen er gern die Freiheit zu trinken und zu spielen gestattete, wenn sie ihm nur die zu studieren gönnten, allein leben zu können."

Von dem Verlangen beseelt, andere Städte und andere Sitten kennen zu lernen, kehrte er der Armee des Herzogs von Bayern den Rücken und brach mit dem Heere des kaiserlichen Anführers Bucquoi zur Dämpfung des Aufstandes unter Bethlen Gabor, der mit Thurn vor die Mauern Wiens gerückt, aber unverrichteter Sache hatte abziehen müssen, von Böhmen nach Ungarn auf. Unter des letzteren Führung war er bei der Belagerung von Pressburg, von Tirnaw und mehreren anderen Plätzen zugegen. Allein die Aufhebung der Belagerung von Neuhausel sowie der plötzliche Tod des Feldherrn Bucquoi führten Descartes zu dem Entschlusse, dem Kriegsdienste zu entsagen.

Am 28. Juli 1621 verliess er die Truppen und reiste mit einigen Franzosen nach Pressburg.

Damit finden die Kriegsjahre des Descartes ihren Abschluss. Während dieser Zeit sehen wir unseren Philosophen unter der Fahne des Herzogs von Bayern stehen,

---

30) cfr. Baillet p. 44.

an der Belagerung von Prag teil nehmen, im südlichen Böhmen das Winterquartier beziehen. Endlich finden wir ihn unter Bucquoi's Führung in Ungarn. Trotz des so mannigfaltigen Wechsels aber, den der Krieg mit sich bringt, hatte er Musse für seine stillen Betrachtungen, und besonders war dies der Fall in den Winterquartieren, in Neuburg, wo er ja seine Methode fand, und im südlichen Böhmen.

Kapitel II. Die Reisejahre.

Descartes begab sich von Ungarn durch Mähren, Schlesien, Polen, Pommern, Brandenburg nach Holstein, von hier nach Ostfriesland und dann auf einem kleinen Fahrzeuge, das er für sich allein mietete, nach Westfriesland. Von Westfriesland kam er nach Holland, wo er einen grossen Teil des Winters 1621—1622 verlebte. Im Februar ging er in die katholischen Niederlande, hierauf nach Rennes in der Bretagne. Da er 26 Jahre alt war, setzte ihn sein Vater in den Besitz seines mütterlichen Erbteiles. Im Mai besichtigte er seine Güter in Poitou. Gegen Ende des Sommers kehrte er nach Rennes zurück, im Anfang der Fastnachtszeit des Jahres 1623 reiste er nach Paris.

Doch nur erst zwei Monate und einige Tage war er in Paris, da machte er sich gegen Anfang Mai wieder nach der Bretagne auf, von hier nach Poitou, wo er sich die Monate Juni und Juli aufhielt. Mit Zustimmung seines Vaters verkaufte er den grössten Teil seiner Güter, hauptsächlich das Gut „du Perron“. Im August ging er nach Paris zurück und trat sogleich eine Reise nach Italien an.

Ueber Basel, Zürich, Grafschaft Tirol reiste er nach Venedig, wo er am Himmelfahrtstage die Vermählung des Dogen mit dem adriatischen Meere sah. Er eilte nach Loretto, um das Gelübde, das er in Neuburg gelobt, wenn er die Wahrheit finden sollte, zu lösen.

Gegen Ende November kam er nach Rom. Hier war er bei der Feier des Jubeljahres, die mit Weihnachten eröffnet wurde und das ganze folgende Jahr fortdauerte, zugegen.

Im Frühjahr 1625 verliess er Rom und ging nach Florenz, wo er nach einigen Gallilaei, den grössten Mann des damaligen Florenz, gesehen haben soll. Doch dem widerspricht, was er selbst in einem Briefe an Mersenne vom Jahre 1638 sagt[31]): „Ich habe diesen Mathematiker niemals gesehen, ich habe keinen Verkehr mit ihm gehabt.“

Von Florenz kehrte er über Piemont, die Alpen nach Frankreich zurück.

Zunächst brach er nach Poitou auf. Doch er erfuhr, dass sein Vater in Paris wäre. Da ihm die Stelle eines lieutenant général de Chatelleraut angeboten worden war, begab er sich Ende Juni nach Paris, um mit seinem Vater zu sprechen. Doch derselbe war von da schon wieder aufgebrochen, die Freunde aber nötigten Descartes, in Paris zu bleiben.

Er nahm Wohnung bei le Vasseur d'Etioles und seine Beschäftigung sollte einzig darin bestehen[32]): „sein ganzes Leben darauf zu verwenden, seine Vernunft auszubilden und der Methode, die er sich selbst vorgezeichnet hatte, folgend, in der Erkenntniss der Wahrheit möglichst vorzurücken.“

Nachdem er 1626 mit seinem Hauswirte eine Reise nach der Bretagne und Poitou unternommen hatte, zog er sich, um ungestörter leben zu können, in die Vorstadt St. Germain zurück. Doch sein Ruf war so verbreitet, dass er sich bald von Besuchen überhäuft sah. Seine hauptsächlichsten Freunde waren: Balzac, Hardy, de Beaune, Juneau, die bedeutendsten Mathematiker; ferner Gibieuf, de la Barde, de Saucy, de Goudren, die namhaftesten Theologen. Als seine Freunde von früher her sind vor allem

31) cfr. Baillet p. 61.

32) cfr. Baillet p. 63.

zu nennen: der Kardinal Berulle, Mersenne und Mydorge. Letzterer war damals gerade mit optischen Studien beschäftigt, bei denen ihm besonders Ferrier zur Seite stand, indem er die von Mydorge theoretisch entworfenen Instrumente praktisch ausführte.

Doch bald suchte Descartes wieder das Haus „le Vasseur“ auf[33]). „Er sah ein, wie wenige Menschen in ganz Paris es seien, mit denen er verkehren könne“. In diesem Hause versammelte sich eine Anzahl von gelehrten Leuten, die um Descartes' Gunst warben. Und in diesem Kreise von Gelehrten und Freunden trug er nun jene Gedanken, die in ihm allmählich zur Reife gelangt waren, vor. Dieselben erregten aber ein solches Aufsehen, dass ihn seine Freunde und vor allem auch die Buchhändler zur Niederschrift und Veröffentlichung zu überreden suchten.

Bald wurde ihm aber wieder sein Aufenthalt in Paris lästig. Er ging aus dem Hause „le Vasseur“ hinweg in ein Stadtviertel, wo er von einer sehr geringen Zahl von Freunden aufgesucht werden konnte. Le Vasseur wusste selbst nicht, wohin sich sein Mietsmann begeben, bis er nach Verlauf von fünf oder sechs Wochen den Diener Descartes' traf und denselben nötigte, ihm die Wohnung seines Herrn zu zeigen. Le Vasseur eilte zur Wohnung unseres Philosophen und hier sah er, wie derselbe gegen 11 Uhr im Bette studierte und schrieb. So war denn Descartes entdeckt[34]). „Er sah sich bald in die unangenehme Lage, der er sich durch seine Flucht entzogen hatte, zurückversetzt. Das Missfallen, das sich in Folge dessen seiner bemächtigte, trieb ihn aus seinem Stadtviertel und erweckte in ihm das Verlangen, sich an der Belagerung von la Rochelle zu beteiligen.“ Ende August 1628 ging er zur Fahne.

33) cfr. Baillet p. 70.

34) cfr. Baillet p. 72.

La Rochelle war das wichtigste Bollwerk der Hugenotten. Letztere bekämpfte Richelieu und suchte ihnen, seinem Grundsatze gemäss, keinen Feind des Königs im Innern des Landes zu dulden, ihre Festungen im südlichen und westlichen Frankreich zu entreissen. Mit der königlichen Armee zog Descartes am Allerheiligenfeste in die Stadt ein. Am Martinstage des Jahres 1628 erschien er wieder in Paris.

Kurze Zeit nach seiner Heimkehr finden wir ihn in einer Versammlung bei dem päpstlichen Nuntius Marquise de Bagné. Zu derselben war auch Mersenne geladen. Und hier sollte nun Letzterer [35]) „über seine Philosophie, die er gegründet zu haben behauptete und die er als eine neue geltend machen wollte, einen Vortrag halten.“ Derselbe fand bei den Anwesenden den lautesten Beifall. Nur Descartes verhielt sich ruhig, was der Kardinal Berulle bemerkte. Nach dem Grunde seines Schweigens gefragt, gab er endlich sein Urteil ab [36]). „Er lobte zuerst die beredte Sprache und das schöne Darstellungstalent Mersenne's und sodann seine grosse Freimütigkeit, die er, um die Philosophie von der verheerenden Scholastik zu befreien, bewiesen hatte.“ Sodann zeigte er, wie die Principien seiner Philosophie nur Wahrscheinlichkeit, nimmermehr aber Wahrheit enthielten. Er liess sich von der Versammlung einen der allgemein für wahr geltenden Sätze geben und bewies mit zwölf wahrscheinlichen Gründen, dass derselbe falsch sei. Und ebenso liess er sich einen allgemein für falsch geltenden Satz geben und bewies mit zwölf wahrscheinlichen Gründen, dass derselbe richtig sei. Die ganze Versammlung war erstaunt über das Genie Descartes', aber noch erstaunter darüber [37]), „sich so klar und

35) cfr. Baillet p. 74.

36) cfr. Baillet p. 75.

37) cfr. Baillet p. 76.

deutlich von der Leichtigkeit, mit der unser Geist getäuscht werden könnte, überzeugt zu sehen.“ Als man Descartes frug, ob er nicht ein Mittel habe, solche Sophismen zu vermeiden, antwortete er, dass er ein solches aus der Mathematik geschöpft habe und es keine Wahrheit gäbe [38]), „die er nicht mit diesem Mittel, seinen eigenen Principien folgend, beweisen könnte.“ Diese Antwort machte auf den Kardinal Berulle Eindruck, so dass er mit Descartes noch einmal besonders sprechen wollte. Der Philosoph suchte diesem Wunsche des Kardinals nachzukommen und besuchte ihn wenige Tage darauf. Er unterhielt ihn hier [39]) „über die ersten Gedanken, die ihm über die Philosophie gekommen wären, nachdem er sich von der Unbrauchbarkeit der Mittel, die man gewöhnlich bei ihrer Behandlung anwendet, überzeugt hätte; sodann über die Folgen, die diese Gedanken, wenn sie gut durchgeführt würden, haben könnten.“ Berulle erkannte in Descartes den grossen Philosophen. Damit nun aber auch die Welt sein grosses Werk kennen lerne, überredete er ihn, dasselbe erscheinen zu lassen.

Um dies aber tun zu können, bedurfte er [40]) „einer vollständigen Einsamkeit, und zwar in einem mässig kalten Lande, wo er selbst unbekannt wäre.“

Wir haben Descartes bis zum Ende seiner Wanderjahre begleitet. Seit dem Jahre 1619, dem Winterquartiere in Neuburg, sind neun Jahre vergangen [41]). „Während des Zeitraumes von neun Jahren durcheilte er mehrere Länder, besuchte den Hof und selbst die Armeeen mehrerer fremder Fürsten; aber immer als Philosoph, d. h. indem er unaufhörlich ernste Reflexionen über den Geist und über das

38) cfr. Baillet p. 77.

39) cfr. Baillet p. 77.

40) cfr. Baillet p. 79.

41) cfr. P. G. Daniel, Voyage du monde de Descartes, à la Haye 1749, p. 108 u. 109.

menschliche Herz anstellte, über die verschiedenen Gewohnheiten fremder Länder, über die entgegengesetzten Urteile, welche die Menschen, entsprechend den verschiedenen Ideen, welche sie haben, über dieselben Dinge abgeben[42]).“

„Jedenfalls gingen diese neun Jahre“, sagt er selbst, „dahin, bevor ich irgend eine Partei in den schwierigen Fragen, über die von den Gelehrten disputiert zu werden pflegte, ergriffen oder die Fundamente einer gewisseren Philosophie als der gewöhnlichen gesucht hatte. Und das Beispiel vieler ausgezeichneter Männer, denen es wie mir, obwohl sie vorher denselben Entschluss gefasst hatten, nicht geglückt zu sein schien, liess darin so viel Schwierigkeit vermuten, dass ich es so frühzeitig zu unternehmen noch nicht gewagt hätte, wenn ich nicht gesehen, dass einige schon das Gerücht verbreitet hätten, dass ich zum Ziele gelangt wäre. Ich weiss nicht, worauf sie diese Meinung gründeten; und wenn ich durch meine Gespräche etwas dazu beigetragen habe, so kann es nur darin bestanden haben, dass ich offener meine Unwissenheit bekannt habe und dass ich die Gründe für meinen Zweifel an Dingen blicken liess, die andere für gewiss halten. Doch weit bin ich davon entfernt, mich einer Wissenschaft zu rühmen.“ So wollte denn Cartesius die Einsamkeit aufsuchen. Doch das Folgende wird zeigen, wie wenig er selbst nach Vollendung seiner Reisejahre zur Ruhe gekommen ist. Nach dieser Seite hin erscheint er als psychologisches Rätsel. Er ist immer in der Selbsttäuschung begriffen, durch Aenderung der äusseren Lage zu einem ihn völlig befriedigenden Abschlusse seiner Lehre gelangen zu können. Das lag aber in der Voraussetzung, dass mit Hülfe der mathematischen Demonstration ein absolut sicheres Wissen nach Art des mathematischen über die Gegenstände der Metaphysik erreichbar sei.

42) cfr. oeuvres, tome I p. 155, discours part. III.

Abschnitt VI [43]). Die Studien stiller Zurückgezogenheit.

Kapital I [44]). Das erste Jahr der Zurückgezogenheit.

Gegen Ende des Jahres 1628 reiste Descartes von Paris ab. Als Vermittler seiner wissenschaftlichen Korrespondenz liess er Mersenne zurück, seine oekonomischen Angelegenheiten übergab er Abbé Picot. Um sich nun aber nicht der kalten Jahreszeit auszusetzen, begab er sich nicht sofort in das Land, das er für seinen Rückzug erwählt hatte, sondern nahm einen ländlichen Aufenthalt für einen Monat. Dann zog er sich Ende März des Jahres 1629 nach Holland, nach Amsterdam, zurück [45]), „um da seinen Aufenthalt zu fixieren und ungestört und unbekannt, getreu seinem Wahlspruche:

bene qui latuit, bene vixit

und:

Illi mors gravis incubat,
Qui notus nimis omnibus,
Ignotus moritur sibi.

der Philosophie zu leben [46]).“ Dieses Land verliess er nur in Folge einiger Reisen, die er wegen seiner Hausangelegenheiten nach Frankreich unternehmen musste. So hatte er Musse für seine Meditationen. Daher beginnt er seine meditatio I [47]): „Zur passenden Zeit habe ich heute meine Seele

---

43) cfr. Erdmann, Vers. einer wissenschaftl. Darstell. d. Gesch. d. n. Phil. S. 327—332.

44) cfr. Baillet p. 79—88. oeuvres, notes sur l'éloge de Descartes, tome I p. 93—96. Kuno Fischer, Gesch. d. n. Philosophie. S. 174—184.

45) cfr. L. Feuerbach, Geschichte der neueren Philosophie von Bacon bis Spinoza. Ansbach 1833. S. 216.

46) cfr. P. G. Daniel, Voyage du monde de Descartes p. 110.

47) cfr. op. med. I p. 5.

von allen Sorgen befreit, habe mir eine ruhige Musse verschafft, sitze allein da und werde mich endlich ernst und frei mit der allgemeinen Ausrottung meiner bisherigen Meinungen beschäftigen.“

„Holland habe ich“, wie er sagt „gewählt[48]), um mich seines Rufes würdig zu zeigen. Hier hatte die lange Dauer des Krieges solche Zustände herbeigeführt, dass die Heere, welche man unterhält, nur dazu da sind, dass man die Früchte des Friedens mit grösserer Sicherheit geniessen kann; und unter der Menge eines grossen, sehr tätigen Volkes, das sich mehr um seine eigenen Geschäfte bekümmert als nach den Geschäften eines anderen neugierig ist, habe ich, ohne irgend eine von den Bequemlichkeiten der grossen Städte zu vermissen, ebenso einsam und zurückgezogen als in der entlegensten Wüste leben können.“

Kaum war er aber in Amsterdam angelangt, da wurden ihm schon Vorwürfe gemacht: einmal dass er Frankreich verlassen, wo ihn doch seine Erziehung hätte zurückhalten sollen; sodann dass er Holland jedem anderen Lande vorgezogen; und endlich dass er auf die menschliche Gesellschaft verzichtet habe.

Doch diesen Vorwürfen gegenüber wusste er sich hinlänglich zu rechtfertigen. Aus Frankreich war er weggegangen, weil er das Klima des Landes für seine Gesundheit weniger geeignet fand. Holland hatte er auserlesen, weil er das Klima des Landes für seine Gesundheit zuträglich hielt. Und was endlich den letzten Vorwurf anlangt, dass er der menschlichen Gesellschaft entflohen sei, so hat er dies mit so vielen grossen Philosophen gemein, die, um sich die Freiheit zu verschaffen, sich dem Studium und dem Nachdenken ganz hinzugeben, die fürstlichen Höfe und den Aufenthalt im Vaterlande gemieden haben.

---

48) cfr. oeuvres, tome I p. 155, discours part. III.

Nicht lange war er in Amsterdam. Ueberhaupt blieb er während seines holländischen Aufenthaltes nie lange an demselben Orte. Fortwährend änderte er seine Wohnung, so dass Baillet mit Recht sagt[49]: „Während seines mehr als zwanzigjährigen Aufenthaltes in Holland hatte er fast ebenso wie die Israeliten in der arabischen Wüste keine bleibende Ruhestatt.“

Von Amsterdam siedelte er nach Franecker, wo er in einem alten Schlosse Wohnung nahm, über. Jetzt begann er auch seine metaphysischen Untersuchungen, seine Meditationen über das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit unserer Seele. Sechs Monate weilte er in Franecker und kehrte dann nach Amsterdam zurück.

Auf der Rückreise traf ihn ein herber Schlag. Der Kardinal Berulle[50], „den er nächst Gott als den hauptsächlichsten Urheber seiner Entschlüsse ansah, war am 2. October 1629 plötzlich in Paris gestorben. Was ihm Berulle gewesen war, das wurden ihm nun dessen Schüler. Ihnen konnte er[51] „während seines ganzen Aufenthaltes in Holland alles, was ihm am Herzen lag, anvertrauen.“

In Amsterdam angekommen, verwandte er noch drei Monate auf seine metaphysischen Untersuchungen.

Kapitel II[52]. Die metaphysischen Untersuchungen.

Unsere Sinne täuschen uns und daher müssen wir annehmen, dass nichts so beschaffen ist, wie es uns von den Sinnen dargeboten wird.

---

49) cfr. Baillet p. 82.

50) cf. Baillet p. 86.

51) cfr. Baillet p. 87.

52) cfr. oeuvres, tome I p. 156 – 167, discours part. IV. oeuvres, notes sur l'éloge de Descartes tome I p. 97 u. 98. Kuno Fischer, Gesch. d. n. Phil. S. 205—207.

In den Beweisen, ja sogar in den einfachsten Sätzen der Geometrie, werden Fehlgriffe begangen und Trugschlüsse gezogen.

Dieselben Gegenstände, die uns im Wachen begegnen, begegnen uns auch im Schlafe, so dass wir annehmen müssen, dass wir dem, was wir im Wachen, nicht mehr Wahrheit als dem, was wir im Traume antreffen, zuschreiben dürfen.

Daraus nun, dass [53]) „alles, was meinem Geiste je begegnet, nicht mehr wahr ist als die Täuschungen der Träume", ergiebt sich, dass ich nichts für wahr halten darf, sondern an allem zweifeln muss.

Aber bei meinem Zweifeln merke ich, dass ich, der ich zweifle, sein muss. Indem ich zweifle, indem ich denke, bin ich mir dessen gewiss, dass ich bin.

Ich denke, also bin ich: Das ist der erste Grundsatz der gesuchten Philosophie.

Wer bin Ich? Ich kann mir einbilden, dass ich keinen Körper habe, dass es keine Welt, keinen Ort gäbe, wo ich wäre. Nicht aber kann ich mir einbilden, dass ich, so lange ich denke, nicht bin. So lange ich denke, bin ich.

Daraus folgt, dass mein Sein von meinem Denken abhängt, dass ich eine Substanz bin, deren Wesen einzig und allein im Denken besteht. Ich bin also eine denkende Substanz.

Was ist es nun weiter, das mich der Gewissheit des Satzes: Ich denke, also bin ich: versichert? Nichts weiter als der Umstand, dass ich diesen Satz klar und deutlich erkenne.

Daraus erhellt: Alles, was ich klar und deutlich erkenne, ist wahr.

Ein Satz, den ich klar und deutlich erkenne, ist, dass [54]) „das Erkennen eine grössere Vollkommenheit enthält als

---

53) discours part. IV.

54) discours part. IV.

das Zweifeln", dass ich also, der ich zweifle, ein unvollkommenes Wesen bin.

Woher habe ich nun aber den Gedanken eines vollkommeneren Wesens als ich bin empfangen?

Von mir selbst kann ich ihn nicht haben. Denn ich selbst bin ein nicht ganz vollkommenes Wesen; und es würde da der Fall eintreten, dass eine unvollkommene Ursache eine vollkommene Wirkung zur Folge habe, während doch eine vollkommene Wirkung nur eine vollkommene Ursache haben kann.

So bleibt nur übrig, dass der Gedanke, die Vorstellung Gottes [55]), „mir von einer Natur eingepflanzt worden ist, die in Wirklichkeit vollkommener als ich ist und die in sich alle die Vollkommenheiten enthält, von denen ich eine Vorstellung habe, d. h. um es mit einem Worte auszudrücken, die Gott ist."

Bisher habe ich angenommen, dass ich das einzige daseiende Wesen bin. Daraus nun aber, dass ich [56]) „einige Vollkommenheiten kenne, die ich selbst nicht habe, wie die der Unendlichkeit, Allwissenheit, Allmächtigkeit", ist ersichtlich, „dass ich selbst nicht das einzige daseiende Wesen bin, sondern dass es noch notwendiger Weise ein vollkommeneres giebt, von dem ich abhänge und von dem ich alles, was ich habe, empfangen habe", also dass Gott ist.

Gott als das vollkommenste Wesen kann mich nicht täuschen. Demnach ist alles, was ich klar und deutlich erkenne, wahr. Hierauf gründet sich der zweite Beweis für das Dasein Gottes. Ist der erste der Schluss aus der Vorstellung des vollkommensten Wesens auf dessen Existenz als die Ursache dieser Vorstellung, so ist der zweite der Schluss aus der Vorstellung des vollkommensten Wesens auf dessen Existenz als eine notwendige Vollkommenheit.

---

55) discours part. IV.

56) discours part. IV.

Ein Lehrsatz der Mathematik lautet: Die Winkel in einem Dreiecke sind gleich 2 RR. Dieser Satz ist wahr, da ich ihn klar und deutlich erkenne. Ob aber wirklich ein solches Dreieck existiert, davon überzeugt mich nichts. Mit der Vorstellung eines Dreiecks ist also die Gleichheit seiner $3< = 2$ RR verknüpft, mit der Vorstellung eines Kreises die gleiche Entfernung aller Punkte der Peripherie vom Centrum. Ob aber wirklich ein solches Dreieck, ob wirklich ein solcher Kreis existiert, dafür habe ich keinen Beweis. Wie nun mit der Vorstellung eines Dreieckes die Gleichheit seiner $3< = 2$ RR, so ist mit der Vorstellung des vollkommensten Wesens seine Existenz verbunden; denn das Sein, die Existenz, ist eine Vollkommenheit. Würde dem höchsten Wesen das Sein fehlen, so würde es eben nicht ganz vollkommen sein.

Die Existenz Gottes ist mir ebenso gewiss, wie mir gewiss ist, dass in einem Dreiecke die Summe der $3< =$ 2 RR ist.

Blicken wir zurück, so ist der Gang folgender:

Ich muss an allem zweifeln.

Wenn ich aber zweifle, wenn ich denke, so bin ich mir dessen gewiss, dass ich, der ich zweifle, der ich denke, bin. Cogito, ergo sum.

Der Satz: Ich denke, also bin ich: ist mir gewiss, weil ich ihn klar und deutlich einsehe. Mithin ist alles, was ich wie diesen Satz klar und deutlich einsehe, wahr.

Ein Satz, den ich klar und deutlich einsehe, ist: dass das Erkennen eine grössere Vollkommenheit enthält als das Zweifeln, dass ich also, der ich zweifle, ein unvollkommenes Wesen bin.

Woher habe ich nun aber die Vorstellung eines vollkommeneren Wesens als ich bin? Von dem vollkommensten Wesen selbst. Und dieses vollkommenste Wesen muss,

da ich Vollkommenheiten kenne, die ich selbst nicht habe, mithin dieses vollkommenste Wesen selbst nur hat, existieren.

Gott als das vollkommenste Wesen kann mich nicht täuschen. Mithin muss alles, was ich klar und deutlich erkenne, wahr sein.

Kapitel III. Die astronomischen, medicinischen und naturwissenschaftlichen Studien[57]).

Die metaphysichen Arbeiten wurden unterbrochen, so dass sie Descartes erst wieder nach Verlauf von zehn Jahren aufnehmen konnte. Aber in allen seinen Untersuchungen[58]) „ist er immer fest in dem Entschlusse geblieben, kein anderes Princip anzunehmen als das, welches er zum Beweise für das Dasein Gottes und der Seele benutzt hat, und nichts für wahr zu halten, was ihm nicht noch klarer und deutlicher war, als es früher die geometrischen Beweise gewesen wären. Seine metaphysischen Arbeiten wurden zurückgedrängt durch naturwissenschaftliche, und zwar zunächst durch astronomische Untersuchungen.

Es war Descartes, als er noch in Franecker war, eine Beobachtung der Parhelien oder Nebensonnen, die in Rom am 20. März des Jahres 1629 gemacht worden war, von Reneri, einem neuen Freunde, den er bei seiner Ankunft in Holland gewonnen hatte, mitgeteilt worden. Reneri selbst war auf diese Beobachtung durch Gassendi, der damals in Holland war und ebenfalls eine Abhandlung über dieses Ereigniss geschrieben hatte, aufmerksam gemacht worden.

Descartes prüfte mehrere Tage der Reihe nach die Meteore, und als er sich durch exakte Untersuchungen in

---

57) cfr. Baillet p. 88—100. oeuvres, tome I notes sur l'éloge de Descartes p. 98 u. 99. Kuno Fischer, Gesch. d. n. Philosophie S. 185—207.

58) cfr. oeuvres, tome I p. 168, discours part. V.

den Stand gesetzt glaubte, über die meisten Rechenschaft zu geben, beschloss er die gemachten Beobachtungen zu veröffentlichen.

Auf die astronomischen folgten die medicinischen Untersuchungen. Descartes wandte sich, da [59]) „er das Ziel seiner Philosophie, das kein anderes als der Nutzen des Menschengeschlechtes war, nicht vergessen konnte", der Anatomie zu und verband ihr Studium mit dem der Chemie [60]). „Er verdrängte so die bis dahin herrschenden Qualitäten der Materie und brach der modernen Physiologie die Bahn." Man sah ihn in Amsterdam oft zu den Fleischern gehen, um sich die einzelnen Organe der geschlachteten Tiere zerlegen zu lassen [61]). „Sein Wunsch ist, dass diejenigen, welche in der Anatomie nicht bewandert sind, sich die Mühe nehmen, sich das Herz eines grossen Tieres, das Lungen hat, aufschneiden zu lassen — denn es ist dem unsrigen ganz ähnlich —, sodann die beiden Kammern sich zeigen zu lassen."

Den ganzen Winter 1629—1630 verbrachte er in Amsterdam mit diesen anatomischen Studien. Er hoffte dadurch, die Medicin an seinem Teile fördern zu können. Nach ihm enthält sie nämlich wenig, was einen bedeutenden Nutzen gewährt [62]). „Er versichert, dass es Niemanden giebt, selbst unter denen, die sich mit Medicin beschäftigen, der nicht zugesteht, dass alles, was man in ihr weiss, im Vergleich zu dem, was man noch nicht weiss, fast gar nichts ist und dass man sich vor einer Unmasse von Krankeiten sowohl des Körpers als des Geistes hüten könnte, ja selbst

59) cfr. Baillet p. 87.

60) cfr. Kirchmann, Uebersetzung von Descartes' philos. Werken. Berlin 1870. Abthlg. I. Anm. 29.

61) cfr. oeuvres, tome I p. 175, discours part. V.

62) cfr. oeuvres, tome I p. 193, discours part. VI.

sogar vor der Schwäche des Alters, wenn man nur hinlänglich die Ursache der Krankheiten und alle Mittel, mit welchen uns die Natur ausgestattet hat, kennen gelernt hätte.“

Bis zum Jahre 1633 weilte Descartes in Amsterdam, abgesehen von einer Reise, die er 1631 nach England unternahm, und auf der er in der Nähe Londons einige Untersuchungen über die Abweichungen der Magnetnadel anstellte. Im Jahre 1633 begab er sich, veranlasst von Henry Reneri, der Professor der Philosophie in Deventer geworden war, nach Deventer, und zwar im April. Während des Sommers dieses Jahres vollendete er seine naturwissenschaftliche Abhandlung über die Welt[63]). „In diesem Werke wollte ich“, wie er sagt, „nicht die unter den Gelehrten angenommenen Meinungen widerlegen, sondern ich entschloss mich, ihnen diese ganze Welt zu ihren Streitigkeiten zu überlassen und allein davon zu sprechen, was in einer neuen entstehen würde, wenn Gott jetzt an irgend einem Orte im Raume genügenden Stoff, um sie zu bilden, schaffen und die verschiedenen Teile dieses Stoffes verschieden bewegen würde. Und so suchte ich zu zeigen, dass es nichts in dieser irdischen Welt giebt, was nicht müsste oder wenigstens könnte dem, was in der von mir beschriebenen Welt entsteht, ähnlich sein.“ In diesem Werke „son monde“ „handelte er zunächst ausführlicher über das Licht, über die Sonne und Fixsterne, von denen das Licht beinahe allein ausgeht, über den Himmel, der es uns sendet, über die Planeten, Kometen und die Erde, weil sie das Licht zurückwerfen, über die auf der Erde befindlichen Körper, so weit sie farbig oder durchsichtig oder leuchtend sind, und endlich über den Menschen, weil er der Sehende ist.“

Diese Abhandlung sah er noch einmal durch, um sie

63) cfr. oeuvres, tome I p. 168—190, discours part. V.

Mersenne zu schicken und in Paris drucken zu lassen. Da plötzlich erfuhr er, dass Gallilaei wegen seines 1632 erschienenen Hauptwerkes: Die Dialoge über das Weltsystem des Copernicus: in dem er die Bewegung der Erde zur Erklärung der Phänomene statuiert hatte, verurteilt worden war. Auf derselben Hypothese hatte aber auch er einen grossen Teil seiner Welt aufgebaut. In seinem Discours lesen wir: [64]) „Es sind jetzt drei Jahre, dass ich die Abhandlung du monde beendet hatte und, um sie in die Hände des Druckers gelangen zu lassen, sie durchzusehen begann; als ich erfuhr, dass Leute, die ich achte und deren Ansehen kaum weniger über meine Handlungen vermag als mein eigener Verstand über meine Gedanken, eine physikalische Ansicht missbilligt hatten, die kurz vorher von einem anderen vertreten worden war, obgleich ich in ihr vor ihrer Censur nichts bemerkt hatte, was ich für religions- und staatsgefährlich halten konnte, und was mich gehindert hätte, sie niederzuschreiben, wenn mich der Verstand dazu überredet hätte. Dies liess mich fürchten, dass sich unter den meinigen eine finden möchte, in der ich mich getäuscht hätte, trotz der grossen Sorgfalt, die ich immer darauf verwendet habe, keine Neuerungen in meinen Glauben aufzunehmen, für die ich nicht sichere Beweise hätte, und nichts zu schreiben, was Jemandem zum Nachteile gereichen könnte. Dies genügte, um mich zu zwingen, den Entschluss, den ich gehabt hatte, meine Ansichten zu veröffentlichen, zu ändern.“

Doch der Aufenthalt in Deventer wurde Descartes bald zu einsam. Er ging im Jahre 1634 zurück nach Amsterdam. Bald darauf brach er nach Dänemark und Niederdeutschland auf.

Von der Reise zurückgekehrt, stellte er im folgenden Winter 1634—1635 Untersuchungen über den Schnee an.

64) cfr. oeuvres, tome I p. 190 u. 191, discours part. VI.

Er vermisste aber wieder die Einsamkeit von Deventer. Um sich den häufigen Besuchen, wie sie ihm in Amsterdam gemacht wurden, zu entziehen, begab er sich nach Leuwarden in Friesland, der Hauptstadt der Provinz, zwei Stunden von Franecker entfernt.

Hier sowohl als in Amsterdam, wohin er Anfang März zurückkam, lag er physikalischen Untersuchungen ob. In diesem Jahre verlor er auch seinen alten Freund, Isaak Beeckmann in Dortrecht.

Jetzt hatte er auch seine Ansicht geändert. Er beschloss seine Werke drucken zu lassen. Wie er selbst aussagt, bestimmten ihn zwei Gründe dazu[65]). „Der erste Grund war, dass, wenn ich es unterliesse, Mehrere, die meine Absicht, einige Schriften drucken zu lassen, die ich vorher hatte, kannten, sich einbilden konnten, die Gründe, wesshalb ich mich dessen enthalte, würden mir zum Nachteile gereichen. Der andere Grund, der mich zwang, dies zu schreiben, war, dass ich von Tag zu Tag mehr den Fehler, an dem mein Entschluss, mich selbst zu unterrichten, litt, einsah; in Folge einer unendlichen Zahl von Versuchen, die notwendig sind und die ich ohne Hülfe eines anderen nicht anstellen kann", beschloss ich, durch Herausgabe einiger meiner Schriften mir Mitarbeiter zu gewinnen. Er fasste, was sich in seinen Papieren fand, in vier Abhandlungen zusammen und erbat sich das Privilegium des Königs. Dasselbe erhielt er im Mai des Jahres 1637[66]). „Er sollte nicht nur die vier Abhandlungen, um die es sich handelte, drucken lassen, sondern auch alles, was er bisher geschrieben, und alles, was er noch in der Folge seines Lebens schreiben würde." Diese vier Abhandlungen liess er in Leyden drucken und sie führten den Namen[67]): „Abhand-

65) cfr. oeuvres, tome I p. 206 u. 207, discours part. VI.

66) cfr. Baillet p. 100.

67) cfr. Baillet p. 100.

lung über die Methode richtig zu denken und die Wahrheit in den Wissenschaften zu suchen. Sodann die Dioptrik, Meteore und Geometrie, welche Versuche dieser Methode sind.“ Descartes schrieb französisch. Und[68]) „dadurch leistete er der Sprache wie der Philosophie seines Landes einen sehr grossen Dienst; denn in seiner Abhandlung über die Methode ist die Originalität in der Sprache eine eben so grosse wie die in den Ideen.“ Allerdings wurde ihm die Abfassung in französischer Sprache zum Vorwurfe gemacht. Doch dem entgegnet er[69]): „Wenn ich französisch in meiner Muttersprache und nicht lateinisch in der Sprache meiner Lehrer schreibe, so hoffe ich, dass diejenigen, welche ihre natürliche Vernunft ganz unverdorben gebrauchen, besser über meine Ansichten urteilen werden als diejenigen, welche nur an die alten Bücher glauben.“

Den Inhalt des Discours haben wir an der geeigneten Stelle in sein Leben eingeflochten. Wie wir diese seine Abhandlung aufzufassen haben, davon redet er selbst[70]). „Mein Entschluss ist es nicht, in der Methode zu unterrichten, der jeder folgen muss, um seinen Verstand gut zu leiten, sondern nur sehen zu lassen, wie ich den meinigen zu leiten gesucht habe. Indem ich diese Schrift nur als eine Geschichte vorlege, oder wenn man lieber will, als eine Fabel, in der man unter einigen nachahmenswerten Beispielen vielleicht auch mehrere andere finden wird, welchen man mit Recht nicht folgen wird, hoffe ich, dass sie einigen, ohne schädlich zu sein, nützen wird und dass mir alle für meine Offenheit Dank wissen werden.“

---

68) cfr. Bouillier, histoire de la philosophie Cartésienne. Paris 1854, tome I p. 49.

69) cfr. oeuvres, tome I p. 210 u. 211, discours part. VI.

70) cfr. oeuvres, tome I p. 124 u. 125, discours part. I.

Kapitel IV. Wiederaufnahme der metaphysischen Studien.

Jetzt nahm Descartes seine metaphysischen Studien, denen er sich schon in Franecker und Amsterdam 1629 gewidmet hatte, wieder auf. Zehn Jahre hatten dieselben geruht[71]).

Im Jahre 1641 erschien denn sein metaphysisches Hauptwerk in lateinischer Sprache unter dem Titel[72]): „Untersuchungen über die Grundlagen der Philosophie, in denen das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der menschlichen Seele bewiesen werden.“ In der im folgenden Jahre veröffentlichten Ausgabe änderte er den Titel. Nicht „die Unsterblichkeit der menschlichen Seele,“ sondern „der Unterschied der Seele von dem Körper“ sollte dargelegt werden. Und der letztere ist offenbar sachgemässer, da nicht von der Unsterblichkeit, sondern von der Immaterialität der menschlichen Seele gehandelt wird[73]). „Dass die Seele wirklich vom Körper verschieden sei, wird dargetan.“

Was unserem Philosophen zu der Veröffentlichung seines metaphysischen Hauptwerkes bewog, davon sagt er selbst: Erstens war[74]) „ich immer der Ansicht, dass die Fragen über Gott und über die Seele mehr mit Hülfe der Philosophie als der Theologie zu erörtern seien.“ Zweitens

---

71) cfr. Baillet p. 85.

72) meditationes de prima philosophia in quibus dei existentia et animae humanae immortalitas demonstrantur.

73) cfr. Renati Descartes meditationes de prima philosophia, Amstelodami 1685, synopsis sex sequentium meditationum p. 3.

74) cfr. op. sapientissimis viris facultatis theol. Paris. Ren. Descartes S. D.

geht selbst aus der[75]) heiligen Schrift hervor, „dass die Erkenntniss von Gottes Dasein leichter sei als die Erkenntniss vieler geschaffener Dinge und dass sie überhaupt so leicht sei, dass diejenigen, welche sie nicht hätten, zu beschuldigen wären.“ Drittens „befiehlt das unter Leo X. abgehaltene Lateranconcil, das 5. ökumenische (1512—1517), in der 8. Sitzung ausdrücklich den christlichen Philosophen, dass sie die Beweisgründe derer, die eine Unsterblichkeit der Seele leugnen, entkräften und die Wahrheit, so sehr sie können, beweisen[76]).“ „Allen Lehrern der Philosophie wird da befohlen, dass sie den Untergang der Welt und die Unsterblichkeit der Seele lehren sollen.“ Endlich „weiss ich, dass die Gottlosen nur desshalb nicht an Gott und an den Unterschied der Seele von dem Körper glauben wollen, weil sie sagen, dass das bisher von noch Niemandem habe bewiesen werden können.“

Die Schrift selbst widmete er der theologischen Fakultät zu Paris, damit sie sein Unternehmen unterstütze[77]). „Wie beschaffen aber auch meine Gründe sein mögen — motiviert er seine Widmung —, dennoch hoffe ich, dass ich, weil sie sich auf die Philosophie beziehen, mit ihrer Hülfe keinen grossen Preis davontragen werde, wenn Ihr mich nicht durch Eueren Schutz unterstützt. Nicht nur in Glaubenssachen besitzt keine Genossenschaft nächst den heiligen Concilien so viel Vertrauen als die Euerige, sondern auch in menschlicher Philosophie. Nirgends ist grösserer Scharfsinn und Zuverlässigkeit, und nicht giebt es irgendwo in der Fällung des Urteiles eine grössere Reinheit und Weisheit.“

---

75) cfr. Röm. 1, 19 u. 20. Weisheit cap. 13, 9.

76) cfr. Richerii historia conciliorum generalium. Coloniae 1684, lib. IV. pars 2 p. 13.

77) cfr. opera. Amstelodami 1685, sapientissimis clarissimisque viris sacrae facultatis theologiae Parisiensis Renatus Descartes S. D.

Ueber den Inhalt seiner Meditationen spricht sich Descartes folgendermassen aus[78]): „Nicht wollte ich in meinem Discours die Fragen über Gott und die menschliche Seele ausführlich behandeln, sondern ich wollte aus den Urteilen der Leser nur kennen lernen, wie ich sie nachher zu behandeln hätte.“ In den meditationes hingegen „will ich, nachdem ich die Urteile der Menschen erfahren habe, wiederum dieselben Fragen über Gott und über die menschliche Seele und zugleich die Grundlagen der ganzen Philosophie behandeln. Doch erwarte ich dabei nicht den Beifall der Menge und auch nicht viele Leser. Ich schreibe vielmehr nur für diejenigen, welche mit mir ernstlich nachdenken und den Geist von den Sinnen und zugleich von allen Vorurteilen befreien können und wollen, und ich weiss, dass es deren nur wenige giebt.“

Den meditationes hängte Descartes sofort die objectiones von gelehrten Leuten, denen er seine meditationes schon vor dem Drucke zugeschickt hatte, und ebenso seine responsiones an. Die Zahl der objectiones beträgt sechs.

Die objectiones I[79]) des M. Caterus sind an zwei seiner Freunde, welche eifrige Cartesianer waren, an Bloemart und Bannius, gerichtet. Durch letztere wurden sie Descartes übermittelt.

Die objectiones II[80]) des Mersenne enthalten die Einwürfe der Theologen und Philosophen. Letztere hatten Descartes durch Mersenne auffordern lassen, seine Principien in mathematischer Weise darzustellen. Den Vorschlag nahm Descartes an und verfasste[81]) „eine andere Schrift,

78) cfr. opera, praefatio ad lectorem.
79) cfr. op. p. 47—63.
80) cfr. op. p. 63—85.
81) cfr. Baillet p. 182.

enthaltend die in geometrischer Weise dargelegten Gründe zum Beweise für die Existenz Gottes und den Unterschied der Seele vom menschlichen Körper.“ Die objectiones III[82]) des M. Hobbes beziehen sich auf die meditationes und die Dioptrik. Die objectiones IV[83]) des M. Arnaud behandeln „die beiden grossen Fragen über die Natur unserer Seele und die Existenz Gottes.“ Die objectiones V[84]) sind verfasst von Gassendi. Die objectiones VI[85]) des Mersenne fassen[86]) „alle Einwürfe, die in Paris und in den Provinzen erhoben wurden“, zusammen.

Kapitel V[87]). Descartes' Anhänger und Gegner in Frankreich und Holland.

Den meisten Anklang fand Cartesius' Philosophie in Frankreich und Holland, einen mehr vereinzelten in Deutschland und anderen europäischen Ländern. In Frankreich waren einflussreiche Mitglieder des Jesuitenordens Freunde derselben, wie Charlet, französischer Assistent des Generals in Rom, und Dinet, Provincial in Paris. Aber eine bedeutsamere Einwirkung übte die Lehre auf die eifrigsten Gegner der Jesuiten, auf die Jansenisten zu Port-Royal, auf den mit letzteren in Verbindung stehenden, durch Gelehrsamkeit und Gesinnung ausgezeichneten Doktor der Sorbonne, auf Anton Arnauld[88]), sowie auf den Oratorianer Nicole Malebranche und Andere. Der Letztere suchte die aus dem Dualismus von geistiger und ausgedehnter Substanz bei Cartesius hervorgehenden Schwierigkeiten in seinen recherches de la vérité (1674) durch den Gedanken der absoluten

82) cfr. op. p. 91—107. 83) cfr. op. p. 107—140. 84) cfr. op. p. 142—148. 85) cfr. op. p. 149—168. 86) cfr. Baillet p. 194. 87) cfr. Baillet p. 194—213. oeuvres, tome I p. 104—106, note sur l'éloge de Descartes. Kuno Fischer, Gesch. d. n. Phil. S. 224—247. 88) Ueber seinen Cartesianismus vergl. Hermann Reuchlin, Gesch. von Port-Royal, Bd. 2. Hamburg u. Gotha 1844. S. 526—531.

Substanz (Gott), in welcher der endliche Geist alle Dinge sehe, zu beseitigen. Er bildet mit dieser Lehre einen Uebergang zur Alleinheitslehre Spinoza's. Aber auch Gegner erstanden dem Cartesius in Frankreich, wie in dem Jesuiten Bourdin, der seine meditationes angriff, und dessen Schrift mit der Antwort des Cartesius und dem Briefe an Pater Dinet in der 2. Ausg. der meditationes Amstelodami 1642 unter dem Titel[89]) „objectiones septimae" abgedruckt ist.

War Descartes' Philosophie in ihren Erfolgen in Frankreich glücklich, so hatte sie in Holland, insbesondere in Utrecht, mehr Widerspruch zu erfahren. In letztgenannter Stadt wirkte Voëtius als erster Professor der Theologie[90]) und als erster Geistlicher der Stadt. Seine Bekämpfung des Descartes begann er im Juni 1639 mit mehreren Thesen. In denselben erklärte er unseren Philosophen für einen Atheisten[91]). Sein Ansehen stieg, als ihm am 16. März 1641 das Rectorat der Universität Utrecht übertragen wurde.

War Voëtius ein entschiedener Gegner, so Regius einer der eifrigsten Anhänger des Cartesius[92]). „Unter den Schülern des letzteren war er der bedeutendste und von grossem Interesse für seinen Lehrer beseelt". Mit medicinischen Studien verband er physikalische.

Es kam am 17. April zu einer Disputation zwischen Voëtius und Regius. Doch in derselben war letzterer weit überlegen. Voëtius wollte ihn daher von der Universität vertreiben. Regius suchte sich jedoch, indem er eine kurze Darstellung dieser ganzen Disputation gab, zu rechtfertigen.

Sodann stellte derselbe weitere Thesen auf und verteidigte sie am 5. Mai. Allein dieselben hatten nur zur Folge, dass Voëtius den Befehl erliess: Alle Studenten sollten sich von den Vorträgen des Regius fern halten[93]). „Im Namen

89) cfr. op. appendix, continens objectiones quintas et septimas in Renati Descartes meditationes p. 78 — 142. 90) cfr. Baillet p. 141. 91) cfr. ebendaselbst p. 143 92) cfr. ebendaselbst p. 139.

der theologischen Fakultät befahl er, dass die Studenten der Theologie den Vorlesungen des Regius als der Religion gefährlichen Dogmen entsagen sollten.“ Er verfasste seinerseits Thesen, welche gegen die accidentielle Verbindung von Seele und Körper, gegen die Bewegung der Erde und gegen die substantiellen Formen gerichtet waren, und verteidigte sie am 18., 23. und 24. Dezember. Er suchte es dahin zu bringen, dass Regius von einer Kirchenversammlung verdammt wurde. Endlich bewirkte er auch, dass der Rektor, die Professoren der Universität, der Senat die neue Philosophie verboten, dem Regius aber selbst nur Medicin zu lehren geboten.

Seid Ostern 1641 befand sich Descartes in einem Schlosse zu Eyndegeest. Hier besuchten ihn Samuel Sorbiere[94]), „ein geistvoller Mann aus der Provence,“ Regius und Abt Picot[95]), „der ihm als Secretär diente, um für ihn auf die physikalischen und mathematischen Fragen zu antworten.“

In diese Zeit fällt auch die französische Uebersetzung der meditationes durch duc de Luines und der objectiones und responsiones durch Clerselier.

Während sich in Eyndegeest um Descartes seine Freunde schaarten, traten in Utrecht seine Feinde zusammen. Schoockius, ein junger Professor in Gröningen, liess unter Leitung des Vòètius März 1643 in Utrecht folgende Schrift erscheinen[96]): „Ueber die Cartesianische Philosophie oder die wunderbare Methode der neuen Philosophie René Descartes'.“ Descartes antwortete in dem

---

93) cfr. Baillet p. 196.
94) cfr. ibidem p. 207.
95) cfr. ibidem p. 207.
96) Vgl. Anmerkungen.

Briefe[97]) an den sehr berühmten Gisbertus Vòètius. Da Vòètius die Schrift des Schoockius erfolglos sah, verfasste er eine neue unter dem Titel „Theophile Cosmopolite".

[98]) „Wenn auch die Verleumdungen einiger Professoren so weit gingen, dass Descartes klagbar einkommen und der Senat einschreiten musste, so genoss er doch die Achtung der ausgezeichnetsten Gelehrten." Ja er korrespondierte sogar mit zwei fürstlichen Persönlichkeiten.

Kapitel VI[99]). Die fürstlichen Freundinnen.

„Descartes[100]) rechnete unter seine Bewunderer und seine Schüler die berühmte Prinzessin Elisabeth von der Pfalz, älteste Tochter des Kurfürsten Friedrich V. von der Pfalz, die zu der geringen Zahl derjenigen gehört, welche die Philosophie auf dem Trone vertreten haben". [101])„Eine grosse Zahl von Sprachen, und alles, was man unter dem Namen der schönen Künste versteht, hatte sie erlernt." Ihr widmete Descartes seine Principien. Dieselben erschienen 1644. Sie enthalten im ersten Buche eine Wiederholung der Metaphysik, im zweiten die hauptsächlichsten Naturgesetze, im dritten das Hauptsächlichste über das Weltsystem; im vierten handeln sie von der Erde.

Durch Elisabeth wurde Descartes auch zu moralischen Reflexionen geführt. Dieselben[102]) „erstreckten sich auf

---

97) Vgl. Anmerkungen.

98) cfr. Erdmann, Vers. einer wissensch. Darstell d. Gesch. d. n. Phil. S. 332.

99) cfr. Baillet p. 221—268. oeuvres, notes sur l'éloge de Descartes tome I p. 108—110. Kuno Fischer, Gesch. d. n. Phil. S. 216— 223 u. S. 253—270.

100) cfr. oeuvres tome I p. 74, éloge de René Descartes par Thomas.

101) cfr. Baillet p. 221.

102) cfr. Baillet p. 240.

das höchste Gut, die Freiheit des Menschen, den Zustand der Seele, den Gebrauch der Vernunft, den Gebrauch der Leidenschaften, die tugendhaften und lasterhaften Handlungen, den Gebrauch der Güter und der Uebel des Lebens".

[103]) „Das Geschick hatte jedoch für Descartes auch eine andere, noch berühmtere Schülerin bestimmt, nämlich die Tochter Gustav Adolph's, die berühmte Christine. Sie war mit einer mehr besonderen als grossen Seele geboren, mit einer Seele, die aus den gewöhnlichen Bahnen herauszutreten scheint. Schwärmerische, geniale und gewaltige Seelen, der grosse Condé, Descartes und Sobieski hatten in ihrem Herzen auf dieselben Empfindungen Anspruch."

Durch Chanut, der sich an ihrem Hofe als französischer Gesandter aufhielt, wurde sie zu Descartes geführt. Chanut bat nämlich unseren Philosophen über einige wichtige moralische Fragen um Aufschluss[104]). „Die Frage war: Wenn man die Liebe oder den Hass schlecht anwendet, welche von diesen beiden Unregelmässigkeiten oder schlechten Anwendungen ist die schlimmere?"

Descartes verfasste daher eine kleine Abhandlung über die Liebe. Sie zerfällt in drei Teile. Sie enthält: „1) Was ist Liebe? 2) Ob das natürliche Licht allein die Liebe Gottes lehrt? 3) Welche von diesen beiden Unregelmässigkeiten die schlimmere ist? Derr Hass oder die Liebe?"

In einem zweiten Briefe forderte Chanut im Namen der schwedischen Königin Descartes auf, seine Meinungen über das höchste Gut niederzuschreiben. Descartes schickte der Königin das Manuscript „über die Leidenschaften." Christine, welche nun auch nach dem Friedensschlusse von

---

103) cfr. ouvres, tome I p. 75, éloge de René Descartes par Thomas.

104) cfr. Baillet p. 246.

Osnabrück und Münster (1648) Musse dazu hatte, studierte dieselben eifrig. Sie befahl zugleich Freinshenius, ihrem Bibliothekar, sich eingehend mit den Principien zu beschäftigen, und darin sollte ihn Chanut unterstützen.

Seit Monat März 1649 erhielt Descartes von Chanut mehrere Briefe. In denselben cröffnete er ihm das Verlangen seiner Königin[105]), ihn in Stockholm zu sehen und seine Philosophie aus seinem Munde zu erlernen."

Die letzten Einladungen geschahen, indem die Königin Flemming, den Admiral der schwedischen Flotte, und dann noch Chanut persönlich zu Descartes sendete. „Komm," liess sie ihm sagen[106]), „ich bin Königin und du bist Philosoph. Du wirst die Wahrheit verkündigen und ich werde dich gegen deine Feinde schützen. Die Mauern meines Palastes werden dein Bollwerk sein."

„So konnte also," wie Thomas sagt, „Descartes einzig und allein durch die Hoffnung, einen Schutz gegen die Verfolgung zu finden, nach Stockholm gezogen werden."

Abschnitt VII[107]). Das letzte Lebensjahr.

Kapitel I. Der Aufenthalt am schwedischen Hofe.

Am 1. September 1649 schiffte sich Descartes mit Schiuter, einem treuen deutschen Diener, in Amsterdam ein, nachdem er zuvor seine passiones in die Hände des Buchdruckers Elzevier gegeben hatte.

---

105) cfr. Baillet p. 263.

106) cfr. oeuvres, tome I, p. 75, éloge de René Descartes par Victor Thomas.

107) cfr. Baillet p. 270—286. oeuvres, notes sur l'éloge de Descartes, tome I, p. 111—117. Kuno Fischer, Gesch. d. n. Phil. S. 270—275. Erdmann, Vers. einer wissensch. Darstell. d. Gesch. d. n. Phil. S. 332—334.

Anfang Oktober kam er nach Stockholm und stieg bei Madame Chanut, Schwester seines Freundes Clerselier, ab.

Am folgenden Tage begrüsste er die Königin. Sie empfing ihn mit allen Ehren [108]), „mit einer Auszeichnung, die vom ganzen Hofe bemerkt wurde und die vielleicht noch dazu beitrug, die Eifersucht einiger Gelehrten, denen seine Ankunft fürchterlich zu sein schien, zu erhöhen."

Bei einem zweiten Besuche sprach sie Descartes gegenüber den Wunsch aus, sich von ihm Morgens 5 Uhr in seiner Philosophie unterrichten zu lassen [109]). „Diese erste Stunde nach dem Aufstehen wählte sie, weil dieselbe die ruhigste und von den Geschäften des Tages freieste sei."

Um der Königin seinerseits seine Hochachtung zu beweisen, überreichte ihr Descartes die Ausgabe seiner „Leidenschaften", die er unterdessen von Elzevier empfangen hatte. Diese Schrift zerfällt in drei Teile.

Im ersten handelt sie von den Leidenschaften im allgemeinen und von der Natur der Seele, im zweiten von den sechs ursprünglichen Leidenschaften, im dritten von allen übrigen Leidenschaften.

Die Königin, erfreut über diese ihr gewordene Widmung, kam auf den Gedanken, dass Descartes vielleicht noch mehrere unvollendete Schriften habe. Sie sprach mit ihm darüber und bei der Durchsicht des Koffers fanden sich folgende unvollendete Schriften [110]):

„Ueber den Menschen; über die Formation des Foetus; über die Welt; Briefe; über Algebra; Einleitung (enthaltend die Grundlagen seiner Algebra); über die Meteore; über die Tiere; über die Pflanzen; ein Abriss der reinen Mathematik; Einleitung in seine Geometrie; Regeln, um unseren Geist zur Auffindung der Wahrheit zu führen."

108) cfr. Baillet p. 270.

109) cfr. ibidem.

110) cfr. Baillet p. 274—276.

Kapitel II. Das Lebensende.

Das Klima erwies sich indessen für Descartes wenig zuträglich [111]). „Seine Gesundheit hatte in einem so kalten Lande viel zu leiden".

Dasselbe galt von seinem Freunde Chanut. Letzterer war am 18. Jan. bei einer Rückkehr von einem Spaziergange mit Descartes umgefallen.

Descartes wachte an seinem Krankenlager Nächte hindurch, und trotzdem erschien er früh 5 Uhr im Palaste der Königin. Jetzt hatte er auch noch Nachmittags Unterredungen mit derselben, die Gründung einer Academie der Wissenschaften zu Stockholm betreffend.

Er übergab ihr die Statuten der Academie am 1. Febr. Und das war das letzte Mal, dass er die Königin sah. Er wurde von einem heftigen Fieber befallen, an dem er am 11. Febr. 1650, früh 4 Uhr, im Alter von 53 Jahren 10 Monaten und 11 Tagen starb.

Bei der Nachricht von dem Tode des grossen Philosophen brach die Königin in Tränen aus.

Um ihm die höchsten Ehren zu erweisen, wollte sie ihn zu den Füssen ihrer grossen königlichen Ahnen begraben wissen. Doch Chanut, der wieder gesund geworden war, hielt sie von der Ausführung ab. Er bewirkte, dass er [112]) „an einem Platze des Fremdenkirchhofes, wo man die Katholiken und die vor dem Gebrauche der Vernunft gestorbenen Kinder zu bestatten pflegte, beerdigt wurde."

Das Leichenbegängniss fand am 12. Febr. statt. Sein Leichnam wurde getragen von dem ältesten Sohne Chanut's, von Saint Sandaux, Gouverneur von Tournai, von Picques

---

111) cfr. Baillet p. 277.

112) cfr. Baillet p. 282.

und Belin, die beide Gesandtschaftssecretäre waren. Statt eines Mausoleums errichtete man ihm ein einfaches Grabmal.

Doch Frankreich konnte nicht ertragen, dass der Mann, von dem Thomas mit Recht sagt [113]): „Dieser geniale Mensch wird ewiglich leben. Sein Name erweckt den Stolz seiner Landsleute, sein Ruhm ist ein anvertrautes Gut, das die Jahrhunderte überdauert, das unter dem Schutze der Gerechtigkeit und Wahrheit steht", in fremder Erde ruhe.

Durch des französischen Schatzmeisters d'Alibert Bemühung wurde die Asche über Kopenhagen, wo sie am 2. Okt. 1666 anlangte, nach Paris im Januar 1667 gebracht und in der Kapelle der Kirche des heiligen Paul beigesetzt. Am 24. Juni wurde sie in einem glanzvollen Zuge Abends 8 Uhr in die Kirche der heiligen Genoveva überführt. Die Leichenrede wurde verboten. Erst 100 Jahre später hat Thomas dem Descartes das Elogium gehalten. Thomas sagt daher [114]): „Als die Asche Descartes', geboren in Frankreich, gestorben in Schweden, sechszehn Jahre nach seinem Tode von Stockholm nach Paris gebracht wurde, da kam plötzlich ein Befehl, der diese Leichenrede zu halten verbot. Ich komme nun nach 100 Jahren, diese Leichenrede zu halten."

Rückblick.

So haben wir denn gesehen:

Der grosse Philosoph wusste, als er die Schule zu la Flèche verliess: Keine Wissenschaft kann mich befriedigen, wohl aber kann mich Eine Wissenschaft anziehen, und das ist die Mathematik. Allein auch ihren Wert erkannte er nicht völlig, da er sie nur auf die mechanischen Künste bezog.

---

113) cfr. oeuvres, tome I p. 74, éloge de Descartes.

114) cfr. oeuvres, tome I p. 1, éloge de Descartes.

Von dem Drange beseelt, nur noch „in sich selbst und in dem grossen Buche der Natur zu studieren“, begab er sich auf Reisen.

Was uns ein Göthe in seinem Faust dargestellt hat, davon finden wir Aehnliches in einem Descartes wieder. Seine Entwicklung erinnert uns nach manchen Seiten an die Faust's[115]), an „den tiefsinnigen Grübler, der nach Erkenntniss ringt, in einen Strudel von Zweifeln gerät, die Wahrheit fortan nur in sich selbst und in dem grossen Buche der Natur aufsuchen will, aus dem Studierzimmer in die weite Welt flieht, die er hastig und abenteuerlich durchstreift, ohne von ihr gefesselt zu werden.“

Erinnern uns nicht die Worte eines Descartes: „Ich gab, sobald mein Alter mich der Aufsicht meiner Lehrer enthob, das Studium der Wissenschaften auf und verlangte nur noch nach der Wissenschaft, die ich in mir und dem grossen Buche der Natur finden würde, und benutzte den Rest meiner Jugend zu Reisen“, an die Worte eines Faust?:

„Ach könnt ich doch auf Berges Höhn[116]),
In Deinem lieben Lichte gehn.“

oder: „Flieh' auf, hinaus in's weite Land“.

oder: „Ich fühle Mut, mich in die Welt zu wagen[117]),
Der Erde Weh, der Erde Glück zu tragen,
Mit Stürmen mich herumzuschlagen
Und vor des Schiffbruchs Knirschen nicht zu zagen.“

Aber ein anderer Grund bewog Descartes, ein anderer Faust, in die Welt zu fliehen. Jener ging in die Welt, um sie zu erforschen, dieser, um sie zu geniessen. Wohl ist ja auch unser Philosoph in die Vergnügungen dieser Welt

---

115) So cfr. Kuno Fischer, Gesch. d. n. Phil. S. 128. cfr. auch Kirchmann, Abthlg. I Anm. 3.

116) cfr. Göthe's sämmtl. Werke. Vollständige Ausg. letzter Hand. Stuttgart und Tübingen 1829, Bd. 12 S. 28.

117) cfr. Bd. 12 S. 29.

hineingeführt worden; doch ihre Reize vermochten ihn nicht zu fesseln, die Wahrheit aufzusuchen, das war sein Hauptverlangen. — Und noch einen anderen Unterschied finden wir im Verhältnisse beider. In Descartes vermissen wir das poetische und romantische Element, das wir in einem Faust so mächtig vertreten finden. Ihm fehlt das poetische Naturgefühl, das niemals gestatten wird, Geist und Materie so zu trennen, wie es Cartesius getan, so zwar, dass er die Tiere nur wie Automaten ansehen wollte. Man vergleiche hierzu die Worte:

„Doch ist es Jedem eingeboren [118]),
Dass sein Gefühl hinauf und vorwärts dringt,
Wenn über uns, im blauen Raum verloren,
Ihr schmetternd Lied die Lerche singt,
Wenn über schroffen Felsenhöhen
Der Adler ausgebreitet schwebt
Und über Flächen, über Seeen,
Der Kranich nach der Heimat strebt."

Cartesius war ein Geist, dem analytischer Scharfsinn in seltenem Maasse zu Gebote stand, wogegen Reichtum erfinderischer Einbildungskraft und des Gefühls bei ihm zurücktreten. Desshalb mutet er uns oft trocken und spröde, kalt und nüchtern an. Namentlich aber erscheint sein schroffer Dualismus von Körper und Geist seelenlos und hölzern, so hoch auch sein Verdienst anzuschlagen ist, den Gegensatz des Körperlichen und Geistigen in ein helles Licht gesetzt zu haben. —

Wenn er, wie er sagt [119]), „auf seinen Reisen Höfe und Armeen kennen lernte, mit Leuten mannigfachen Temperamentes und Standes verkehrte, mannigfache Erfahrungen sammelte und sich in den Widerwärtigkeiten des Schicksals erprobte": — immer waren es nicht die Mannigfaltig-

118) cfr. Bd. 12 S. 56.

119) cfr. oeuvres, tome I p. 131, discours part. I.

keit, der Reichtum, der Glanz des Lebens und seiner Erscheinungen an sich, die ihn anzogen, sondern nur die Gelegenheit, eine Erweiterung und Vertiefung theoretischer Einsicht und Bestätigung seiner philosophischen Ueberzeugungen zu gewinnen. War es ja dort im Winterquartiere zu Neuburg, wo er nach einer Methode auf Grund der Mathematik suchte und solche gefunden zu haben glaubte.

Wir haben aber auch gesehen, wie er das Wanderleben aufgab und sich in die Stille zurückzog [120]), „wo er so einsam und so zurückgezogen wie in der entlegensten Wüste leben konnte", um vermittelst seiner gefundenen Methode seine grossen philosophischen Werke aufzubauen und zu veröffentlichen, wie er endlich die Einsamkeit verliess, an den Hof seiner fürstlichen Freundin, der Königin Christine von Schweden sich begab und hier seinen Lebenslauf beschloss.

Nachdem wir das Leben des Cartesius dargestellt haben, gehen wir zum zweiten Hauptteile über.

II. Hauptteil. **Darlegung der Cartesianischen Metaphysik.**

Abschnitt I. De omnibus dubitandum est [1]).

Gewöhnlich nimmt man das, was man durch die Sinne empfängt, als wahr an. Aber die Erfahrung beweist, dass

---

120) oeuvres, tome I p. 156, discours part. III.

1) cfr. opera, Amstelodami 1685, meditatio I p. 5—8; principia I, 1—6 p. 1 u. 2; rationes more geometrico dispositae, postulatum I, cfr. op. p. 86. Kuno Fischer, Gesch. d. n. Phil. S. 313—317. L. Feuerbach, Gesch. d. n. Phil. von Bacon bis Spinoza. Ansbach 1833, S. 219—224. Erdmann, Vers. einer wissenschaftl. Darstell. d. Gesch. d. n. Phil. S. 155—157. Ueberweg, Grundriss der Gesch. d. Phil. Bd. II. Berlin 1870. S. 50.

sie uns bisweilen täuschen. Und wer uns nur einmal täuscht, dem darf man nicht Glauben schenken.

Doch mögen uns auch die Sinne bisweilen täuschen, daran können wir doch nicht zweifeln, dass sehr vieles, was uns durch die Sinne zugeführt worden ist, wahr ist.

So kann ich nicht daran zweifeln, dass ich hier am Kamine sitze, dass ich das Papier mit der Hand berühre.

Allein wie im Wachen, so trifft mich dasselbe auch im Traume. Auch im Traume sehe ich mich am Kamine sitzend, mit der Hand das Papier berührend, so dass ich eigentlich nicht von einem Unterschiede, der zwischen Wachen und Träumen besteht, sprechen kann.

Und wie ich das, was mir im Traume zustösst, als falsch annehme, so kann das, was mir im Wachen begegnet, da ich ja keinen Unterschied zwischen Wachen und Träumen kenne, ebenso falsch sein.

Somit ist also niemals das Wachen vom Träumen durch sichere Anzeichen unterschieden[2]).

Doch mögen wir annehmen, dass wir im wachen Zustande den Träumenden, die getäuscht werden, gleichen; dass ich hier nicht am Kamine sitze, dass ich nicht das Papier mit der Feder berühre, dass ich nicht die Augen öffne; daran können wir doch nicht zweifeln, dass das, was uns im Traume dargeboten wird, mit wirklichen Dingen Aehnlichkeit hat.

So muss wenigstens das Allgemeine, das uns im Traume gegeben ist, Wahrheit besitzen, wie die Augen, das Haupt, die Hände, der ganze Körper.

Und wie wir diesem Allgemeinen, wenn es uns im Traume widerfährt, Wahrheit zuschreiben, so dürfen wir ihm dieselbe nicht absprechen, wenn es uns im Wachen begegnet. Also muss wenigstens die Quantität, die Grösse, Gestalt, Zahl, der Ort der ausgedehnten Gegenstände,

2) cfr. op. med. I p. 6.

ebenso die Zeit, während der sie sind, Wahrheit besitzen. Und so kommt es auch, dass man den Wissenschaften, die zusammengesetzte Körper zu ihrem Erkenntnissobjekt haben, wie der Astronomie, Physik und Medicin, wenig Gewissheit zuteilen darf; wohl aber denjenigen, welche in den allgemeinsten Gegenständen ihre Erkenntnissobjekte erblicken, wie der Geometrie und Arithmetik.

Doch selbst dies Allgemeine kann unwahr sein, es kann nur wahr scheinen. „Ich kann getäuscht werden, so oft ich zwei und drei zusammenzähle oder die Seiten eines Quadrates zähle, oder in einer irgend sonst denkbaren Sache[3]).“

In meiner Seele habe ich die Ueberzeugung, dass es einen allmächtigen Gott giebt, der alles vermag, der mich selbst geschaffen hat. Er kann nun auch bewirkt haben, dass dieses Allgemeine mir nur wahr zu sein scheint.

Doch dem widerspricht Gottes Gütigkeit. Allein wenn es Gottes Gütigkeit nicht zuliesse, mich zu täuschen, so würde der Umstand, dass mich Gott bisweilen täuscht, ebenso gegen seine Gütigkeit sein. Somit erhellt also, dass es sich mit Gottes Gütigkeit verträgt, mich auch im Allgemeinsten zu täuschen.

Wir sehen also: Einmal dürfen wir den Sinnen nicht Glauben schenken; denn das, was uns im Wachen, ist von dem, was uns im Traume dargereicht wird, nicht verschieden. Und sodann können wir selbst in dem Allgemeinsten getäuscht werden, und zwar von dem allmächtigen Gotte selbst.

Wir nehmen nun an, dass wir nicht von Gott geschaffen, sondern dass wir das Produkt des Zufalles sind,

3) cfr. op. p. 7, med. I.

den Menschen gleich, welche wohl die sinnlichen Gegenstände für wahr halten, das Dasein Gottes aber leugnen. Setzen wir diesen Fall, so ist leicht einzusehen, dass wir unvollkommen sind und immer getäuscht werden.

Daraus ergiebt sich, dass ich meine Zustimmung nicht nur von dem offenbar Falschen, sondern auch von dem, was ich früher für wahr hielt, abhalten muss. Doch das fällt schwer und oft gerät man wieder in die früheren Meinungen zurück. Um sich aber davor zu hüten, muss ich alles eine Zeit lang für unwahr halten.

„Ich will also annehmen, dass nicht der allgütige Gott die Quelle der Wahrheit sei, sondern dass irgend ein boshafter Geist, der zugleich höchst mächtig und schlau sei, alle seine Klugheit darauf verwendet habe, mich zu täuschen. Ich will glauben, dass der Himmel, die Luft, die Erde, die Farben, die Gestalten, die Töne und alles Aeusserliche nichts anderes als das Spiel von Träumen sei, wodurch er meiner Leichtgläubigkeit einen Hinterhalt gelegt hat. Ich will mich selbst betrachten, als ob ich keine Hände, keine Augen, kein Fleisch, kein Blut, keinen Sinn hätte, sondern als ob ich dies alles mir nur fälschlicher Weise einbildete. Ich werde beständig in dieser meiner Meinung verharren, und mich so, wenn anders es in meiner Macht steht, etwas wahres zu erkennen, doch wenigstens mit festem Willen hüten, dass ich dem Falschen zustimme und dass mich jener Betrüger, wenn er auch noch so mächtig und noch so schlau ist, irgendwie hintergehen kann [4]).“

---

4) cfr. op. p. 8, med. I.

Abschnitt II. Cogito, ergo sum [5]).

Kapitel I. Ich bin ein denkendes Ding [6]).

De omnibus dubitandum est: Zu dieser Ueberzeugung bin ich nun gekommen.

Doch obgleich ich zweifle, strebe ich dahin, dass ich etwas finde, was jeglichen Zweifel ausschliesst, was unmittelbar gewiss ist. Dem Archimedes gleich, der nach einem festen und unbeweglichen Punkte verlangte, suche ich etwas, was, wenn es auch noch so geringfügig wäre, nimmer bezweifelt werden kann.

Indem ich annehme, dass es „keinen Gott, keinen Himmel, keine Körper giebt, dass wir selbst weder Hände noch Füsse noch einen Körper haben [7])“; bleibt mir da überhaupt noch eine Wahrheit? Vielleicht nur die Wahrheit, dass es überhaupt keine Wahrheit giebt. Doch woher weiss ich, dass es keine Wahrheit giebt? Von einem allmächtigen Gotte, oder wenn nicht von ihm, kann ich nicht selbst der sein, der mir diesen Gedanken einflösst?

„Bin ich denn wenigstens nicht selbst etwas? [8])“ Offenbar bin ich selbst etwas, der ich mir einrede, dass es keinen Himmel, keine Erde giebt. Gewiss war ich, wenn ich mich überredete. Selbst angenommen, dass mich ein

---

5) cfr. Erdmann, Vers. einer wissensch. Darstell. d. Gesch. d. n. Phil. S. 158 – 162. Ueberweg, Grundriss d. Gesch. d. n. Phil. S. 50 u. 51.

6) cfr. op. p. 9—14, med. II. principia I, 7—10, op. p. 2 u. 3; rationes more geometrico dispositae, postul. II, cfr. op. p. 86. Kuno Fischer, Gesch. d. n. Phil. S. 318 – 321. L. Feuerbach, Gesch. d. n. Phil. S. 229—238.

7) cfr. principia I, 7. op. p. 2.

8) cfr. op. p. 9, med. II.

mächtiger Betrüger täuscht, nimmer wird er es dahin bringen, dass ich nicht bin, so lange ich denke, dass ich etwas bin. Es ergiebt sich der Satz:

„Ich werde sein, so lange ich denke, dass ich etwas bin [9])."

„Doch wer bin ich denn jener, der ich notwendig bin" [10])? Ein Mensch. Was ist der Mensch? Um diese Frage beantworten zu können, will ich einmal aufzählen, was meinem Denken begegnete, wenn ich mich selbst betrachtete. Bei meiner Selbstbetrachtung kam mir zum Bewusstsein:

dass ich ein Gesicht, Hände, Arme, kurz alles, was man mit dem Namen „Körper" bezeichnet, hatte;

dass ich mich nährte, ging, fühlte, kurz Thätigkeiten besass, die wir der Seele zuschreiben.

Auf der einen Seite kam mir also mein Körper, auf der anderen Seite meine Seele zum Bewusstsein.

Ueber meinen Körper war ich nun keineswegs im Zweifel. Doch jetzt setze ich den Fall, dass mich ein boshafter Betrüger täuscht. Also kann auch das, was ich meinem Körper zuteile, unwahr sein.

Wie steht es nun aber mit dem, was ich der Seele zuerkenne? Was das Sich-Rühren, Gehen und Wahrnehmen anlangt, so sind auch dies nur Einbildungen, da ich vermute, dass ich keinen Körper habe und alles dies ohne Körper unmöglich ist.

Die einzige Ausnahme macht das Denken. Dies allein ist ohne Körper möglich. Das Denken ist, dies allein kann von mir nicht getrennt werden.

So folgt, dass ich, da das Denken von mir nicht abgesondert werden kann, also eine wesentliche Eigenschaft meines Ich's ist, ein denkendes Ding bin, eine res cogitans.

---

9) cfr. op. p. 9, med. II.

10) cfr. op. p. 9, med. II.

Kapitel II. „Nichts kann von mir leichter oder deutlicher erkannt werden als mein Denken.“ [11])

Trotzdem dass ich weiss, dass ich ein denkendes Ding bin, dass hingegen an den körperlichen Dingen gezweifelt werden muss, halte ich doch die letzteren für deutlicher als mein Ich selbst.

So glaube ich z. B. an dem Wachse, das nur erst vor kurzem aus dem Honigkuchen ausgeschmolzen, noch etwas von dem Honiggeschmacke, von dem Geruche der Blumen hat, das eine Farbe, Gestalt und Grösse hat, alles das, was einen Körper ausmacht, zu erkennen. Doch siehe, das Wachs wird dem Feuer näher gebracht. Es fängt an zu schmelzen, dehnt sich, der Wohlgeschmack geht verloren, der Geruch verschwindet, die Farbe verändert sich. So sehen wir, dass alles, was unter den Geruch, Geschmack, Gefühl, fiel, sich verändert hat.

Was ist geblieben? Etwas Ausgedehntes, Biegsames, Veränderliches. Dadurch nun aber, dass die Ausdehnung im schmelzenden Wachse zunimmt, im heissen noch mehr und wieder mehr, wenn die Hitze gesteigert wird, ist das Wachs unzähligen Veränderungen unterworfen, so vielen, dass ich mir dieselben keineswegs vorstellen kann.

Daraus folgt, dass das Wahre im Wachse von mir nicht bildlich vorgestellt, sondern mit der Seele allein aufgefasst werden kann, d. h. also: gedacht werden kann. „Ich stelle mir“, sagt Descartes, „nicht einmal vor, was dieses Wachs ist, sondern ich erfasse es nur mit der Seele“ [12]).

---

11) cfr. op. p. 14—16, med. II u. III. Kuno Fischer, Gesch. d. n. Phil. S. 321—324. L. Feuerbach, Gesch. d. n. Phil. S. 238—241.

12) cfr. op. p. 13, med. II.

Wie in dem Wachse, so kann nun in der ganzen Körperwelt das Wahre nicht bildlich vorgestellt, sondern nur gedacht werden.

Und so gelange ich, da die Körper nur erst dann mir deutlich werden, wenn sie meine Seele, mein Denken auffasst, zu der Erkenntniss, dass mein Denken selbst mir am deutlichsten ist.

„Denn da es mir jetzt bekannt ist, dass selbst die Körper eigentlich nicht von den Sinnen oder von dem Vorstellen, sondern von dem Verstande allein erkannt werden, und dass sie nicht daraus erkannt werden, dass sie berührt oder gesehen, sondern nur daraus, dass sie von dem Verstande erfasst werden, so erkenne ich deutlich, dass nichts leichter oder klarer als mein Denken aufgefasst wird [13])." „Das Denken allein wird also eher und sicherer als irgend ein körperliches Ding erkannt." [14])

Dass ich denke, dass ich ein denkendes Ding bin, ist mir gewiss.

Doch was gehört dazu, um mich einer Sache gewiss zu machen? Der Satz, dass ich ein denkendes Ding bin, ist mir gewiss, weil ich von ihm ein klares und deutliches Wissen habe.

„Daraus ergiebt sich, dass alles, was ich ebenso klar und deutlich wie unser schon gefundenes Princip erkenne, und alles, was mit diesem Princip so übereinstimmt und von diesem Princip so abhängt, dass wir, wenn wir an dem klar und deutlich Erkannten zweifeln wollten, auch an diesem Princip zweifeln müssten; es erhellt, dass dies alles für wahr zu halten ist." [15])

---

13) cfr. op. p. 14, med. II.

14) cfr. principia I, 8, op. p. 2.

15) cfr. Renati Descartes principia philosophiae more geometrico demonstrata per Benedictum de Spinoza, Amstelodami 1663, pars I p. 13.

So gilt der Satz: „Alles ist wahr, was ich klar und deutlich erkenne [16]).“

Allein auch früher habe ich manches klar und deutlich zu wissen geglaubt, was ich jetzt bezweifle. So erkenne ich jetzt als zweifelhaft:

Die Erde, den Himmel, die Gestirne und alles übrige sinnlich Wahrgenommene. Doch was erkannte ich von diesen Dingen deutlich? Nur den Umstand, dass die Vorstellungen von denselben in meiner Seele gegenwärtig waren. Doch dies leugne ich auch jetzt nicht. Nur verneine ich, dass es Dinge ausserhalb meiner giebt, von denen diese Vorstellungen ausgehen und welchen diese Vorstellungen ähnlich seien.

Sodann habe ich früher über die einfachen Sätze der Mathematik keinen Zweifel gehegt, wie dass $2 + 3 = 5$. Doch ich habe auch diesen Satz bezweifeln müssen, da mich vielleicht ein allmächtiger Betrüger auch in dem Klarsten und Einfachsten hintergehen kann. Doch mag mich täuschen, wer es vermag; „niemals wird er bewirken, dass ich nichts bin, so lange ich denke, dass ich etwas bin, oder dass es irgend einmal wahr ist, dass ich niemals gewesen bin, da es jetzt wahr ist, dass ich bin [17]).“

„Der Satz: cogito, ergo sum: ist von allen der erste und sicherste, der jedem, der ordnungsmässig philosophiert, entgegentritt [18]).“

Bisher habe ich angenommen, dass mich ein allmächtiges Wesen täuscht.

Doch es ist überhaupt fraglich, ob es ein solch' höchst mächtiges Wesen giebt. Es ist überhaupt zweifelhaft, ob

---

16) cfr. op. p. 15, med. III.

17) cfr. op. p. 16, med. III.

18) cfr. principia I, 10, op. p. 3.

es einen Gott giebt, und ob derselbe, wenn er ist, ein Betrüger sein könne.

Es ist daher unsere Aufgabe, die Frage zu beantworten, ob Gott ist und ob er, wenn er ist, ein Betrüger sein könne.

Abschnitt III „Ist Gott und kann er, wenn er ist, ein Betrüger sein[19])?“

Kapitel I. „Ich bin nicht allein auf der Welt, sondern es existiert noch ein anderes Wesen[20])."

„Es scheint zuächst notwendig, dass ich alle meine Gedanken in gewisse Gattungen teile[21])".

In meinen Gedanken finde ich drei Formen:

Bilder, denen einzig und allein eigentlich der Name Vorstellung zukommt.

Affecte. Meine Affecte sind nicht unwahr zu nennen; denn wenn ich mir etwas wünsche, was nie in Erfüllung gehen kann, so kann doch das nicht in Zweifel gezogen werden, dass ich mir etwas wünsche.

Urteile. In meinen Urteilen bin ich dem Zweifel unterworfen. Woher kommt das? Daher, dass ich der Meinung bin, dass die Vorstellungen, die in mir sind, mit gewissen Dingen ausserhalb meiner identisch oder wenigstens ihnen ähnlich sind.

Die Vorstellungen teilen wir wieder ein in:

1) angeborene. Wenn ich nämlich einsehe, was das Ding ist, was die Wahrheit ist, was der Gedanke ist: so kann ich dies nur von meiner Natur haben.

---

19) cfr. Erdmann, Vers. einer wissensch. Darstell. d. Gesch d. n. Phil. S. 162—174. Ueberweg, Grundr. der Gesch. der n. Phil. S. 52 u. 53.

20) cfr. op. p. 16—19 med. III. Kuno Fischer, Gesch. der n. Phil. S. 329—331. L. Feuerbach, Gesch. d. n. Phil. S. 252 u. 253.

21) cfr. op. p. 16 med. III.

2) von mir selbst gebildete. Solche sind die der Sirenen, der Hippogryphen.

3) hinzugekommene. Solche sind die der Sonne, des Feuers.

Bleiben wir bei den hinzugekommenen Vorstellungen stehen.

Die Vorstellung, die ich von der Wärme habe, hat, wie ich annehme, ihren Ursprung in der Wärme des Feuers, in dessen Nähe ich sitze. Da ich nun weiss, dass mir oft Vorstellungen ohne meinen Willen zukommen, so denke ich, dass die Vorstellungen von Dingen ausserhalb meiner herrühren.

Doch woher weiss ich das? Von der Natur bin ich so belehrt worden, d. h. einem unwillkürlichen Triebe, nicht aber von dem natürlichen Lichte.

Nun aber habe ich gesehen, dass ich dem Naturtriebe, der mich auch zur Annahme der Wahrheit der Sinneserkenntniss geführt hat, keineswegs trauen darf, wohl aber dem natürlichen Lichte, das mich nimmermehr täuscht, das mir stets die Wahrheit sagt, wie dass aus meinem Denken mein Dasein folgt, das mir sagt: Klarheit und Deutlichkeit ist der Maasstab der Wahrheit. Desshalb darf ich auch, dem Naturtriebe folgend, nicht meinen, dass meine Vorstellungen in Dingen ausserhalb meiner ihren Ursprung haben.

Die Vorstellungen in mir können vielleicht ein Vermögen in mir, das ich nur noch nicht kenne, zur Ursache haben, wie ich ja auch weiss, dass der Naturtrieb, der mich zur Annahme von ausserhalb meiner befindlichen Dingen als Ursachen der Vorstellungen in mir treibt, von dem Willen verschieden ist.

Doch bin ich auch der Ansicht, dass die Vorstellungen in mir von Dingen ausserhalb meiner herrühren; immerhin folgt dann noch nicht, dass meine Vorstellungen den Dingen

ähnlich sein müssten. Vielmehr weiss ich, dass meine Vorstellungen von den Dingen selbst oft sehr verschieden sind.

So habe ich z. B. zwei Vorstellungen der Sonne: die eine, welche mir die Sonne sehr klein, die andere, welche mir die Sonne unermesslich gross erscheinen lässt. Dass alle beide Vorstellungen der Sonne nicht sehr ähnlich sein können, leuchtet mir ein. Nur eine Vorstellung kann der Wirklichkeit entsprechen; und wie mir die Vernunft sagt, ist dies gerade die Vorstellung, die nicht am unmittelbarsten aus der Sonne geschöpft ist.

Aus dem Gesagten geht hervor: „Bisher habe ich nicht nach einem sicheren Urteile, sondern nur aus irgend einem blinden Triebe geglaubt, dass gewisse von mir verschiedene Dinge existieren, welche ihre Vorstellungen oder ihre Bilder durch die Werkzeuge der Sinne oder auf sonst eine Weise mir zuführen [22]).“

Es giebt aber noch einen anderen Weg, um zu ermitteln, ob die Dinge, deren Vorstellungen in mir sind, ausserhalb meiner bestehen.

Die Vorstellungen als Arten meines Denkens unterscheiden sich nicht von einander; wohl aber unterscheiden sie sich, sofern ich sie auf Dinge ausserhalb meiner beziehe.

So enthält die Vorstellung einer Substanz mehr Vollkommenheit als die eines Zustandes oder eines Accidenz.

Das Sein eines Dinges in der Vorstellung nennen wir gegenständliche, objektive Realität. Das Sein eines Dinges in der Wirklichkeit nennen wir formale Realität [23]).

---

22) cfr. op. p. 17 med. III.

23) cfr. rat. mor. geometr. dispos. defin. III u IV op. p. 85. Spinoza, Ren. Descartes princ. mor. geom. dispos. part. I p. 10. cfr. auch Rudolf Eucken, Geschichte der philosophischen Terminologie im Umriss, Leipzig 1879 S. 68 u. 138.

Zu beachten ist der veränderte Sprachgebrauch. Das Objective ist das zum Objekt der Vorstellung gewordene Vorgestellte; nicht, wie nach neuerem Sprachgebrauche, das von der Vorstellung unabhängige Reale. Letzteres ist vielmehr in Folge der Hervorhebung der Form durch Aristoteles das Formale.

Ein Satz des natürlichen Lichtes, d. h. der klaren und deutlichen Erkenntniss, lautet: dass in der Wirkung ebenso viel als in der Ursache enthalten sein muss [24]). Denn würde in der Wirkung mehr enthalten sein als in der Ursache, so würde der Fall eintreten, dass der Ueberschuss der Wirkung aus Nichts entstanden wäre, was unmöglich ist. Wohl kann aber auch eintreten, dass die Ursache mehr enthält als die Wirkung. Enthält die Wirkung eben so viel als die Ursache, so sagen wir: Die Wirkung ist in ihrer Ursache formaliter enthalten. Enthält die Wirkung weniger als die Ursache, so sagen wir: Die Wirkung ist in der Ursache eminenter enthalten.

So kann z. B. ein Stein zu seiner Ursache nur einen Gegenstand haben, der das, was in dem Steine wirklich ist, in gleichem oder in höherem Maasse enthält.

Doch der Satz, dass aus Nichts Nichts werden kann, dass jede Wirkung eine Ursache haben muss, gilt nicht bloss von den Wirkungen, deren Realität wirklich ist, von den Wirkungen in der Welt des Seins, sondern auch von den Vorstellungen, deren Ursachen eben so viel oder mehr als die Wirkungen, d. h. die Vorstellungen selbst enthalten müssen, also auch von den Wirkungen in der Vorstellungswelt, von den Wirkungen, deren Realität nicht formal, nicht wirklich, sondern nur gegenständlich, objektiv ist.

So erhellt: „Eine Vorstellung muss ihre objektive

---

24) cfr. nat. mor. geom. dispos. axiom. III op. p. 88; postulat. III op. p. 86 u. 87.

Realität von irgend einer Ursache haben, die zum mindesten eben so viel formale Realität, als sie objektive enthält[25]).“

Wenn ich nun finden würde, dass ich in mir eine Vorstellung habe, deren gegenständliche Realität als Wirkung in mir als Ursache weder eminenter noch formaliter enthalten sein kann, so folgt,

dass ich nicht selbst die Ursache sein kann, sondern ein anderes Wesen ausserhalb meiner.

Kapitel II. Ist Gott[26])?

Zunächst habe ich die Vorstellungen von anderen Menschen, Tieren und Engeln. Diese kann ich von mir selbst haben.

Sodann besitze ich die Vorstellungen von körperlichen Dingen. Was die verworrenen Vorstellungen der körperlichen Dinge anlangt, so brauche ich nach ihrer Ursache nicht zu forschen, da sie vielleicht dem Nichts gleich sind.

Was aber die klaren und deutlichen Vorstellungen der körperlichen Dinge betrifft, so kann die Vorstellung der Substanz von mir, der ich eine denkende Substanz bin, herrühren.

Die Vorstellungen der Zeit und Dauer können in mir, der ich jetzt denke, dass ich bin und auch früher gewesen bin, ihren Ursprung haben.

Die Vorstellungen der Ausdehnung, Gestalt, Lage, aus denen die körperlichen Dinge gebildet werden, können ebenfalls mich selbst zum Urheber haben. Da sie sämmtlich nicht Substanzen sind, sondern nur Zustände der Substanz, so sind sie in mir, der ich eine denkende Substanz bin, nicht

---

25) cfr. op. p. 19 med. III; princ. I, 17, op. p. 5.

26) cfr. op. p. 19—24 med. III. Kuno Fischer, Gesch. d. n. Phil. S. 334—338. L. Feuerbach, Gesch. d. n. Phil. S. 253 u. 254. Ernst Laas, Idealismus und Positivismus, Berlin 1879. Bd. I, S. 63 und 64.

nur formaliter, sondern eminenter enthalten. Der Urheber der unendlichen Substanz aber kann ich, der ich selbst nur eine endliche Substanz bin, nicht sein, sondern nur wieder eine unendliche Substanz.

So tritt also der Fall ein, dass ich eine Vorstellung in mir habe, die mehr gegenständliche Realität als ich formale Realität enthält.

Ich kann daher nicht der Urheber dieser Vorstellung sein, sondern ein anderes Wesen ausserhalb meiner, das eine wahrhaft unendliche Substanz ist.

Demnach ist diese unendliche Substanz. „Unter einer unendlichen, unabhängigen, höchst einsichtsvollen, höchst mächtigen Substanz aber, von der sowohl ich selbst als auch alles andere, wenn anders etwas existiert, geschaffen ist, verstehe ich Gott[27])“, „der ewig, allwissend, allmächtig, der Quell aller Güte und Wahrheit, der Schöpfer aller Dinge ist, der alles in sich hat, in dem wir irgend eine unendliche Vollkommenheit, die durch keine Unvollkommenheit beschränkt ist, klar und deutlich erkennen können[28]).“

Somit existiert also Gott.

Das ist der eine[29]) Beweis für das Dasein Gottes. Gegen denselben sind folgende Einwände erhoben worden.

Die Vorstellung der unendlichen Substanz sei nur eine verworrene. Das Unendliche sei nur eine Verneinung des Endlichen, wie die Ruhe und Finsterniss nur eine Verneinung der Bewegung und des Lichtes sei. Doch eine unendliche Substanz enthält mehr Realität als eine endliche. Und ich selbst könnte nicht wissen, dass ich eine endliche Substanz wäre, wenn ich nicht vorher wüsste, dass es eine

27) cfr. op. p. 21 med. III.

28) cfr. principia I, 22 op. p. 6.

29) cfr. principia I, 18 op. p. 5. rat. mor. geom. dispos. propositio II op. p. 89. Spinoza, Ren. Desc. princ. mor. geom. demonstr. pars I p. 19.

unendliche, höchst vollkommene Substanz gäbe, im Vergleich zu der ich als unvollkommene, endliche erscheine. Demnach geht die Vorstellung der unendlichen der Vorstellung der endlichen Substanz voraus. Was ferner das anlangt, dass die Vorstellung der unendlichen Substanz der Vorstellung der Wärme und der Kälte gleiche, dass sie undeutlich sei, so widerspricht dem, dass ich die Vorstellung des Unendlichen klar und deutlich erfasse. Wenn vielleicht auch manches in Gott ist, was ich nie vollständig erfassen kann, da ich ja eine endliche Substanz bin, so weiss ich doch, dass alle Vollkommenheiten, die ich kenne, in Gott enthalten sind.

Sodann hat man gesagt: Ich sei vielleicht etwas Grösseres als ich dächte. Wohl sehe ich, dass meine Kenntniss allmählich zunimmt, und sie kann vielleicht noch bis in's Unendliche zunehmen. Allein alles Zunehmen ist schon ein Mangel, in Gott hingegen ist kein Mangel, sondern nur Vollkommenheit. Sodann angenommen, dass in mir vieles dem Vermögen nach ist, aber noch nicht in Tätigkeit übergegangen ist, so kann ich doch nicht, in dem also das Vermögen, unendlich zu sein, ist, die Ursache der Vorstellung Gottes sein; denn das gegenständliche Sein der Vorstellung Gottes kann nicht das Vermögen, unendlich zu sein, sondern nur das wirkliche formale Sein zu seiner Ursache haben.

Was ferner den Einwand betrifft, dass ich nicht von Gott geschaffen sei; von wem bin ich denn dann geschaffen? Von mir selbst: könnte man anworten. Doch wenn ich von mir selbst wäre, so hätte ich mir auch alle Vollkommenheiten gegeben, die mir fehlen. Die Vollkommenheiten mir zu geben, wäre nicht schwierig. Bei weitem schwieriger wäre es, dass ich, ein denkendes Ding, aus Nichts entstände. Wenn ich auch immer so wie gegenwärtig gewesen bin und ich also keines Urhebers meines

Daseins bedurfte, so weiss ich doch, dass die Zeit in unzählige Teile geteilt werden kann. Daraus, dass ich jetzt bin, folgt noch nicht, dass ich nachher sein werde. Es ist dieselbe Kraft, die uns schafft, nöthig, um uns zu erhalten. Wenn ich nun jetzt annehme, dass ich von mir selbst bin, so müsste ich auch eine Kraft besitzen, die bewirken könnte, dass ich, der ich jetzt bin, auch nachher sein werde. Doch da ich jetzt gerade von meinem Denken handle, so würde ich unzweifelhaft diese Kraft kennen. Nun weiss ich aber von einer solchen Kraft nichts. Daraus folgt, dass ich von einem von mir verschiedenen Wesen abhänge, und nicht, dass ich von mir selbst bin. Von diesem von mir verschiedenen Wesen aber, das mich hervorgebracht hat, muss gelten, dass es, wie ich, der ich die Wirkung dieses Wesens bin, denkend ist und zugleich die Vorstellung von allen Vollkommenheiten hat, die ich Gott zuteile. Nun kann aber wieder der Fall eintreten, dass dieses Wesen die Ursache seiner selbst, d. h. Gott ist, oder dass dieses Wesen ein anderes zur Voraussetzung hat. Da können wir im letzteren Falle aber wieder fragen, ob diese Ursache von sich selbst oder von einer anderen ist, bis wir endlich bei der letzten Ursache, die der Urgrund seiner selbst ist, d. h. die Gott ist, anlangen. Ferner könnte dies von mir verschiedene Wesen als die Ursache meiner selbst zwar denkend sein, aber nicht die Vorstellung von allen Vollkommenheiten, die ich Gott zuteile, in sich haben; vielmehr könnte es die Vorstellung der einen Vollkommenheit Gottes von der einen, die der anderen von der anderen Ursache empfangen haben, so dass alle jene Vollkommenheiten in Gott wohl in der Welt vorhanden, aber nicht in einem, der Gott ist, verbunden wären. Doch wenn dies einträte, so widerspräche das dem Umstande, dass die Einheit, Einfacheit, Unteilbarkeit alles in Gott Seienden eine der vornehmsten Vollkommenheiten Gottes ist. End-

lich könnte man noch hinzufügen, dass ich von meinen Eltern geschaffen sei. Doch sie haben nur gewisse Anlagen in meine Seele gelegt, nicht aber haben sie mich, so weit ich denkend bin, erschaffen und ebensowenig erhalten sie mich.

So sucht Cartesius alle diese Einwände zu widerlegen und dabei zu zeigen, dass wir eine klare und deutliche Vorstellung der unendlichen Substanz haben und dass uns Gott geschaffen hat.

Daraus nun aber, dass mich Gott geschaffen hat und ich die Vorstellung eines vollkommensten Wesens, die Gott selbst zur Ursache hat, in mir habe, ergiebt sich, dass Gott ist

„Auf welche Weise habe ich nun aber diese Vorstellung von Gott empfangen [30])?“ fragen wir uns weiter. Aus meinen Sinnen habe ich sie nicht geschöpft. Auch ist sie nicht von mir selbst gebildet. Sie ist mir vielmehr angeboren ebenso wie die Vorstellung meiner selbst.

„Gott hat mir, indem er mich schuf, diese Vorstellung mitgegeben, auf dass sie gleichwie das Zeichen eines Künstlers seinem Werke eingeprägt sei. Auch ist es nicht nötig, dass dieses Zeichen eine von dem Werke selbst verschiedene Sache sei. Vielmehr ist daraus allein, dass Gott mich geschaffen hat, sehr glaubhaft, dass ich gleichsam nach seinem Ebenbilde, ihm ähnlich gemacht worden bin und dass jene Aehnlichkeit, in der die Vorstellung Gottes enthalten ist, von mir durch dasselbe Vermögen, durch das ich mich selbst erkenne, erfasst wird, d. h. wenn ich den Blick der Seele auf mich selbst wende, erkenne ich nicht nur, dass ich ein unvollkommenes und von einem anderen abhängiges Ding bin, das nach immer Grösserem oder Besserem strebt. Vielmehr erkenne ich auch zugleich, dass

---

30) cfr. op. p. 24 med. III.

jener, von dem ich abhänge, alles jene Grössere nicht unbestimmt und nur dem Vermögen nach, sondern in Wirklichkeit in sich hat und so Gott ist[31]).

Kapitel III. „Kann Gott ein Betrüger sein[32])?“

Alles Täuschen ist ein Mangel[33]). Gott als eine höchst vollkommene Substanz kann mich daher nicht täuschen.

Zwar zeigt die Fähigkeit, zu betrügen, eine Vollkommenheit; wohl ist aber der Wille zu hintergehen eine Bosheit.

Wenn nun aber Gott mich nicht täuscht, so hat es fast den Anschein, als ob ich mich überhaupt nicht irren könnte. So lange ich an Gott denke, finde ich keine Ursache des Irrtums; denke ich aber an mich, so finde ich, so weit ich von dem höchsten Wesen verschieden bin, dass mir vieles, was dem höchsten Wesen gehört, abgeht; und ich habe keinen Grund, mich über meinen Irrtum zu wundern.

Dieser mein Irrtum ist ein Mangel, der darin besteht, dass das Vermögen, das Wahre einzusehen, in mir endlich ist.

Allein dass mir Gott kein vollkommeneres Vermögen gegeben hat, scheint mir wunderbar. Er, der vollkommene Schöpfer aller Dinge, hätte mir auch ein vollkommeneres Vermögen, das Wahre einzusehen, verleihen können.

Doch Gott hat seinen guten Grund gehabt. Und wenn ich diesen nicht einsehe, so brauche ich mich darüber nicht zu wundern; denn da ich weiss, dass meine Natur sehr schwach, Gottes Natur aber unermesslich, unbegreiflich, unendlich ist, so bin ich mir dessen auch bewusst, dass er Unzähliges vermag, dessen Ursachen ich nicht kenne.

31) cfr. op. p. 24 med. III.

32) cfr. med. IV. op. p. 25—30. principia I, 29—44 op. p. 8—12. Kuno Fischer, Gesch. d. n. Phil. S. 350 u. 351. L. Feuerbach, Gesch. d. n. Phil. S. 262 u. 263.

33) cf. op. p. 24 med. III.

Sodann erscheint mir manches, wenn ich es für sich betrachte, sehr unvollkommen, in seiner Auffassung aber als Teil der Welt höchst vollkommen.

Forschen wir nach der Quelle des Irrtums, so finden wir, dass ihn zwei Umstände herbeiführen.

Zunächst ist es das in mir befindliche Vermögen zu erkennen. Dasselbe ist beschränkt; manches kann ich mit demselben erfassen, manches aber auch nicht.

Sodann kommt das Vermögen zu wählen oder die Wahlfreiheit in Betracht. Worin besteht die Wahlfreiheit? „Darin, dass wir geleitet werden, das, was uns von dem Verstande vorgelegt wird. zu bejahen oder zu verneinen, oder ihm nachzugehen oder zu entfliehen, so zwar, dass wir merken: wir werden von keiner anderen Macht dazu bestimmt [34]).“ Diese meine Wahlfreiheit ist unbeschränkt. Dass mir Gott ein grösseres Vermögen zu erkennen hätte zuteilen können, kann ich mir denken; nicht aber dass mir Gott ein grösseres Vermögen zu wählen hätte schenken können.

Dadurch nun aber, dass ich etwas tun und nicht tun kann, wende ich mich auf die eine Seite; entweder weil mich mein Erkenntnissvermögen, in so fern ich auf dieser Seite die Wahrheit klar und deutlich erkenne, dazu veranlasst, oder weil Gott meine Gedanken so bestimmt. Dieser meiner Wahlfreiheit tritt weder das Erkenntnissvermögen noch die göttliche Gnade entgegen, vielmehr fördern sie dieselbe.

Der Fall aber, welcher eintritt, wenn ich mich weder auf die eine noch auf die andere Seite gezogen fühle, ist der niedrigste Grad von Wahlfreiheit und beweist, da ich die Wahrheit auf der einen Seite nicht klar und deutlich erkenne, einen Mangel im Erkenntnissvermögen.

---

34) cfr. op. p. 28 med. IV.

So sehe ich also: Mein Erkennen kann nicht der Grund meines Irrtums sein; denn alles, was ich klar und deulich erkenne, ist wahr. Zwar kann ich manches nicht klar und deutlich erkennen, da mein Erkenntnissvermögen beschränkt ist.

Mein Wille kann auch nicht die Ursache meines Irrtums sein, da er umfassend und höchst vollkommen ist.

Wohl aber finde ich den Grund des Irrtums, wenn ich den Willen und den Verstand zusammennehme; darin nämlich, dass sich mein Wille weiter als mein Verstand erstreckt, d. h. dass ich vermöge meines unbeschränkten Willens das zu erkennen suche, was ich, da mein Erkenntnissvermögen beschränkt ist, nimmermehr erkennen werde. „Ich bemerke, dass die Irrtümer von zwei Gründen, die zugleich wirken, abhängen, von dem in mir befindlichen Erkenntnissvermögen, und von dem Wahlvermögen oder von der Wahlfreiheit, d. h. von dem Verstande und zugleich von dem Willen [35]).“

Da wir nun aber so die Gründe für unseren Irrtum kennen, wollen wir uns fragen: „Wovor muss ich mich hüten, um niemals getäuscht zu werden [36])? Was muss ich tun, um die Wahrheit zu erlangen?

Ich muss mich, wenn ich eine Sache nicht klar und deutlich erkenne, hüten, dieselbe für wahr oder falsch zu nehmen, d. h. ich muss mich hüten, zu bejahen oder zu verneinen.

Denn würde ich, wenn ich eine Sache nicht klar und deutlich erkenne, urteilen und dadurch auf die falsche Seite gezogen werden, so würde ich ganz getäuscht.

Würde ich aber, obgleich ich die Sache nicht klar und deutlich erkannt habe, das richtige Urteil treffen, so würde

---

35) cfr. op. p. 27 med. IV.

36) cfr. op. p. 30 med. IV.

dies nur Zufall sein; und ich beging einen Fehler, denn mein Erkennen muss stets meinem Willen vorangehen.

In meinem Handeln also, darin dass ich einer Sache zustimme, obgleich ich sie nicht klar und deutlich erkannt habe, liegt mein Irrtum; doch nur in meinem Handeln, so weit es von mir ausgeht, nicht aber so weit es von Gott ausgeht. Gott ist nicht der Urheber unseres Irrtums. Ich darf mich nicht darüber beklagen, dass er mir nicht ein grösseres Erkenntnissvermögen, auch nicht dass er mir einen Willen verliehen hat, der sich weiter als mein Verstand erstreckt, auch nicht darüber, dass Gott gemeinsam mit mir jene Akte des Willens und jene einzelnen Urteile hervorlockt. Vielmehr bin ich ihm zum grössten Danke verpflichtet. Zwar kann ich nicht leugnen, dass Gott hätte bewirken können, dass ich trotz meiner beschränkten Erkenntniss nicht irrte. Er brauchte mir nur einzuprägen, dass ich dem, was ich nicht klar und deutlich erkenne, nicht zustimme. Und offenbar würde ich, wenn er mir dies eingeprägt, nicht irren können. Allein man muss sagen: Wenn man die Gesammtheit der Dinge betrachtet, so ist es gewissermassen eine grössere Vollkommenheit, wenn das eine von Irrtum frei, das andere mit Irrtum behaftet ist. Und daher haben wir keinen Grund zur Klage, dass Gott uns nicht als das vorzüglichste vollkommenste Wesen in der Welt geschaffen hat.

Wir wissen ja: „Ich werde die Wahrheit erreichen, wenn ich nur auf alles, was ich vollkommen erkenne, hinreichend achte, und das von dem übrigen, was ich verworrener und dunkeler erfasse, trenne [37]).“

Am Schlusse unseres Abschnittes sehen wir also: dass Gott ist und dass er nicht der Urheber unseres Irrtums ist, sondern dass derselbe vielmehr seinen Grund darin hat,

---

37) cfr. op. p. 30 med. IV.

dass wir vermöge unseres unbeschränkten Willens das zu erkennen suchen, was wir nimmer erkennen können.

Da „wir nun von Gottes Existenz eine klare und deutliche Erkenntniss haben [38])“, da er uns nicht täuscht, so „ist alles, was ich klar und deutlich erkenne, wahr. [39])“

„Klar nenne ich aber die Erkenntniss, die der aufmerkenden Seele gegenwärtig und offenbar ist; deutlich aber diejenige, die in ihrer Klarheit von allen anderen so abgesondert und getrennt ist, dass sie nichts anderes als Klares in sich enhält [40]).“

Abschnitt IV. „Gott ist nicht trügerisch; daher folgt, dass alles, was ich klar und deutlich erkenne, notwendiger Weise wahr ist [41]).“

Kapitel I Die Gewissheit der mathematischen Wahrheiten [42]).

Ich habe gesehen, dass ich bin, dass Gott ist und mich nicht täuschen kann, sondern dass aller Irrtum in mir, der ich dem nicht klar und deutlich Erkannten zustimme, seinen Grund hat. Um mich aber vor Irrtum zu hüten, muss ich nur dem, was ich klar und deutlich erkenne, zustimmen, Diese Vorsicht muss ich nun auch bei meinem Urteilen über die körperlichen Dinge anwenden. Auch bei ihnen ist nur das, was ich klar und deutlich erkenne, wahr.

---

38) cfr. Spinoza, Ren. Desc. princ. mor. geom. demonstr. pars I p. 9.

39) cfr. op. p. 15 med. III.

40) cfr. principia I, 45, op. p. 12.

41) cfr. op. p. 35 med. V. Erdmann, Vers. einer wissensch. Darstell. d. Gesch. d. n. Phil. S. 174–183. Ueberweg, Grundriss d. Gesch d. n. Phil. S. 53 u. 54. Kuno Fischer, Gesch. d. n. Phil. S. 363–392. L Feuerbach, Gesch. d. n. Phil. S. 262–274.

42) cfr. op. p. 31—35 med. V, principia I, 44—65 op. p. 12–19.

Ehe ich aber noch untersuche, ob Dinge ausserhalb meiner bestehen, muss ich ihre Vorstellungen, so weit sie in meinem Denken sind, betrachten.

Deutlich stelle ich mir die stetige Grösse vor, die Ausdehnung dieser Grösse, die quantitativ bestimmten Gegenstände nach Länge, Breite und Tiefe.

Doch nicht nur die allgemeinen Bestimmungen, sondern auch unzählig vieles Besondere, wie Gestalten, Zahlen, Bewegung, stelle ich mir deutlich vor.

Sodann habe ich unzählige Vortellungen von Dingen in mir, die, wenn sie auch nirgends ausserhalb meiner bestehen, da sie eine reine, unveränderliche Natur haben, doch kein Nichts genannt werden können.

So habe ich die Vorstellung eines Dreieckes. Diese Vorstellung ist mir klar und deutlich, da ich gewisse Eigentümlichkeiten dieses Dreieckes kenne, so: dass die Summe seiner $3\sphericalangle = 2$ RR ist.

Die Vorstellung dieses Dreieckes rührt nicht von äusseren Dingen her; wie ich mir denn unzählige Figuren erdenken kann, von denen ich wie von dem Dreiecke verschiedene Eigenschaften beweisen kann. Und diese Eigenschaften können, da ich sie klar und deutlich erkenne, nicht dem Nichts gleich sein. Da alles Wahre ein Etwas ist, so kommt gewiss auch diesem Dreiecke Wahrheit zu.

„Auch vor dieser Zeit, da ich mich mit den sinnlichen Gegenständen vor allem beschäftigte, hielt ich solche Wahrheiten, die ich betreffs der Figuren oder Zahlen oder anderer zur reinen und abstrakten Mathematik gehörenden Gegenstände klar und deutlich einsah, für die gewissesten von allen [43])".

Wie ich nun aus meinem Denken die Vorstellung eines

43) cfr. op. p. 32 med. V.

Dreieckes entnommen und wie ich die Gleichheit der $3\angle$ = 2 RR als demselben zugehörig klar und deutlich erkannt und daraus gefolgert habe, dass die Gleichheit der $3\angle$ = 2 RR auch diesem Dreiecke wirklich angehöre, so entnehme ich auch aus meinem Denken die Vorstellung eines höchst vollkommenen Wesens.

Als diesem höchst vollkommenen Wesen zugehörig erkenne ich klar und deutlich das Dasein; denn ginge dem höchst vollkommenen Wesen das Dasein ab, so fehlte ihm eben eine Vollkommenheit. So folgt, dass das Dasein auch diesem höchsten Wesen wirklich zugehört.

Das Dasein Gottes besitzt also denselben Grad von Gewissheit wie die mathematischen Wahrheiten. „Daraus, dass man nach dem Vorigen erkennt, dass in der Vorstellung eines Dreieckes seine $3\angle$ = 2 RR, überzeugt man sich, dass das Dreieck $3\angle$, die = 2 RR sind, besitzt. Ebenso muss man daraus allein, dass man erkennt, dass die notwendige und ewige Existenz in der Vorstellung des höchst vollkommenen Wesens enthalten ist, schliessen, dass das höchst vollkommene Wesen existiert[44])." S. oben S. 34.

Das ist der[45]) zweite Beweis für das Dasein Gottes. Gegen denselben haben besonders diejenigen, welche in ihren objectiones die Existenz Gottes zum Gegenstande ihrer Untersuchung gemacht, vor allen Caterus, Mersenne und Arnaud, mehrere Einwände erhoben.

Man hat zunächst gesagt:

Das Dasein sei von der Wesenheit Gottes verschieden. Wohl ist, wie Descartes sagt, bei allen anderen Dingen

---

44) cfr. principia I, 14 op. p. 4.

45) cfr. rat. mor. geom. dispos. propos. I op p. 89. principia I, 14—16 op. p. 4 und 5. Spinoza, Ren. Desc. princ. mor. geom. demonstr. pars I p. 24. Kuno Fischer, Gesch. d. n. Phil. S. 341—342. L. Feuerbach, Gesch. d. n. Phil. S. 255.

das Dasein von der Wesenheit zu trennen. Bei Gott hingegen kann, wie von der Vorstellung eines Dreieckes die Gleichheit seiner $3\angle = 2$ RR oder von der Vorstellung des Berges die des Tales nicht abgesondert werden kann, ebenso wenig von der Wesenheit das Dasein abgetrennt werden.

Ferner hat man gemeint:

Wie aus der Vorstellung des Berges mit dem Tale noch nicht folge, dass wirklich ein Berg in der Welt sei, so folge daraus, dass ich Gott als daseiend vorstelle, noch nicht, dass Gott sei. Allein — so entgegnet unser Philosoph — das steht fest, dass ein Berg nicht ohne Tal gedacht werden kann, mögen nun Berg und Tal bestehen oder nicht. Ebenso steht fest, dass ich mir Gott, ein höchst vollkommenes Wesen, nicht vorstellen kann, dem eine Vollkommenheit, d. h. das Dasein, fehle.

Es sei, könnte man geltend machen, nicht notwendig, Gott alle Vollkommenheiten zuzuschreiben, wie es auch nicht notwendig sei, anzunehmen, dass sich alle vierseitigen Figuren in einen Kreis einzeichnen liessen. Aber, bemerkt Cartesius, die letzere Annahme wäre in vielen Fällen, wie bezüglich des Rhombus, entschieden falsch. Es kann also auch Niemand einfallen, zum Begriff der vierseitigen Figur gehörig zu rechnen, dass sie in einen Kreis eingezeichnet werde). Dagegen ist es für die Idee des höchsten Wesens schlechthin notwendig, ihm alle Vollkommenheiten, also auch das Dasein (nachdem es als Vollkommenheit erkannt ist) beizulegen. — Es ist zwar möglich, dass das Dreieck überhaupt nicht gedacht werde, und eben so auch die Idee des höchsten Wesens nicht, wenn aber, dann nicht anders als so dass ihm alle Vollkommenheiten beigelegt werden, mit derselben Gewissheit, als von den Dreieckswinkeln die Gleichheit mit 2 RR ausgesprochen werden muss.

Durch Beseitigung der Einwände sieht Cartesius seine Ueberzeugung bestätigt, dass Gott ist. Mir ist dies gewiss,

weil ich es klar und deutlich eingesehen habe. Was aber die klare und deutliche Erkenntniss anlangt, so macht sich Cartesius selbst einige Einwürfe. Man könnte entgegnen:

Ich könnte auch in dem, was ich klar und deutlich eingesehen zu haben behaupte, irren.

Doch darauf antwortet er, dass man in dem, was man wirklich klar und deutlich einsieht, nicht irren kann.

Ferner könne Jemand die Tatsache geltend machen, dass sich Manches, was ich früher klar und deutlich einzusehen glaubte, als falsch herausgestellt habe. Dann aber, erwidert er, habe ich es nicht klar und deutlich eingesehen.

Endlich könnte man darauf hinweisen, dass ich mich vielleicht wie im Traume befände. Doch, wie unser Philosoph sagt, selbst im Traume bleibt das, was meinem Verstande offenbar ist, wahr.

So hängt nach Descartes alle Gewissheit von dem klaren und deutlichen Erkennen ab.

Doch selbst in dem, was ich klar und deutlich erkenne, könnte ich mich täuschen, selbst die Sätze der Mathematik könnten mir nicht gewiss sein, wenn ich nicht wüsste, dass mich Gott nie täuscht, sondern es dahin bringt, das alles, was ich klar und deutlich erkenne, wahr ist.

„So sehe ich vollkommen, dass die Gewissheit und Wahrheit aller Wissenschaft von der Erkenntniss des wahren Gottes abhängig ist, so dass ich, ehe ich ihn kannte, von keiner anderen Sache eine vollkommene Erkenntniss haben konnte. Jetzt aber kann mir Unzähliges sowohl über Gott selbst und andere geistige Dinge als auch über jene ganze körperliche Natur, die Gegenstand der reinen Mathematik ist, vollkommen bekannt und gewiss sein[46]).“

---

46) cfr. op. p. 35 med. V.

Kapitel II. Die Gewissheit der körperlichen Dinge[47]).

Wenn ich mir ein Dreieck denke, so weiss ich nicht nur, dass dieses Dreieck eine von drei Seiten umschlossene Figur ist, sondern ich sehe zugleich mit meinem geistigen Blicke diese drei Seiten, d. h. ich stelle mir dieses Dreieck bildlich vor.

Wenn ich mir aber ein Tausendeck denke, so weiss ich auch, dass dieses Tausendeck eine Figur ist, die von tausend Seiten umschlossen ist. Doch diese tausend Seiten sehe ich nicht mit meinem geistigen Auge, sie kann ich mir nicht bildlich vorstellen. Von der Gewohnheit geleitet, suche ich mir nun allerdings ein solches Tausendeck bildlich vorzustellen; doch das Bild, das ich von ihm habe ist nicht verschieden von demjenigen, das ich von einem Zehntausendecke habe.

So sehe ich also, dass eine verschiedene geistige Anstrengung nötig ist, um etwas bildlich vorzustellen und um etwas klar zu erkennen.

Ich weiss weiter, dass das bildliche Vorstellen meine Seele nicht ausmacht. Meine Seele macht nur das Denken aus. Ich wäre, wenn das bildliche Vorstellen von mir entfernt würde, doch derselbe d. h. ein denkendes Ding.

Wenn wir einmal annehmen, dass mein Körper, mit dem die Seele eng verbunden ist, besteht, so können wir das bildliche Vorstellen und reine Erkennen so erklären. Bei dem ersteren „wendet sich die Seele zum Körper und schaut in ihm etwas an, was der von ihr erkannten oder durch die Sinne empfangenen Vorstellung entspricht[48]).“ Bei dem letzteren „wendet sich die Seele gleichsam zu sich selbst und schaut eine von den ihr innewohnenden Vor-

47) cfr. op. p. 35—46. principia I, 66—74 op. p. 19—22.

48) cfr. op. p. 36 med. VI.

stellungen an.“ Wenden wir uns nun von dem bildlich Vorgestellten und rein Erkannten zu dem sinnlich Wahrgenommenen. Was meinte ich früher über das sinnlich Wahrgenommene?

Ich fühlte, dass ich einen Kopf, Hände, Füsse, Körper und die übrigen Glieder, die den Körper ausmachen, hatte. Ich fühlte, dass mein Körper von den ihn näher umgebenden mancherlei Vorteil und Nachteil empfing. Die Vorteile äusserten sich im Gefühle der Lust, die Nachteile im Gefühle des Schmerzes.

Ich empfand Hunger, Durst sowie körperliche Neigungen zur Fröhlichkeit und Traurigkeit, zum Zorne.

In den Körpern, die mich umgeben, fühlte ich Härte, Wärme, Farben, Gerüche, Geschmäcke.

Da ich nun alle diese Eigenschaften unmittelbar fühlte, so nahm ich an, dass gewisse Dinge, die von meinem Denken ganz verschieden wären, beständen und dass diese Dinge, d. h. Körper diese Vorstellungen hervorriefen. Ich wusste, dass ich meine Sinne eher als meinen Verstand gebraucht, und nahm daher an, dass ich alles, was in meinem Verstande wäre, durch die Sinne empfangen hätte. Ich nahm diesen Körper als den meinigen an. Ich konnte mich von allen übrigen trennen, nur nicht von ihm; denn in ihm empfand ich alle übrigen Begehren und Affecte. Ich hatte dafür, dass, wenn ich Schmerz empfinde, in meiner Seele Traurigkeit; wenn ich Kitzel empfinde, Lust entsteht; dass ich, wenn ich Hunger habe, Speise zu mir nehme, keinen anderen Grund, als dass mich die Natur dies lehre.

Allein gegen die Wahrheit des sinnlich Wahrgenommenen machen sich folgende Bedenken geltend:

In der Ferne scheint ein Turm rund zu sein, während er viereckig ist.

Derjenige, dem das Bein abgenommen worden ist, fühlt oft in dem abgenommenen Gliede noch Schmerz.

Das, was mir im Traume begegnet, begegnet mir oft auch im Wachen.

Von dem, was mir im Traume begegnet, nehme ich an, dass es äussere Gegenstände zur Ursache hat. Ebenso kann es vielleicht von den mir im wachen Zustande begegnenden Gegenständen der Fall sein.

Die Natur treibt uns zu manchem, wovon uns die Vernunft abrät.

Die Sinneswahrnehmungen brauchen, da sie nicht von meinem Willen abhängen, nicht von Dingen ausserhalb meiner herzukommen, sondern von einem Vermögen in mir, das ich selbst nicht kenne.

Wenn nun aber die Sinneswahrnehmungen nicht von Dingen ausserhalb meiner herrühren, wer ruft sie denn hervor? Ist mein Ich selbst die Quelle der Sinneswahrnehmungen?

Ich habe erkannt, dass ich bin und nichts weiter zu meinem Wesen gehört, als dass ich ein denkendes Ding bin. Das ist mir gewiss, weil ich es klar und deutlich erkannt habe.

Ich habe eine klare und deutliche Vorstellung des Körpers als eines ausgedehnten und nicht denkenden Dinges. So ist mir gewiss, dass ich von meinem Körper wahrhaft verschieden bin und also ohne ihn bestehen kann.

Ich habe in mir die Vermögen, auf verschiedene Weise zu denken, bildlich vorzustellen, wahrzunehmen. Als Ganzes kann ich mich wohl ohne diese klar und deutlich vorstellen; nicht aber diese, die Accidenzen, ohne mich, die denkende Substanz.

Ich habe die Vermögen, den Ort zu wechseln, verschiedene Gestalten anzunehmen. Sie gehören natürlich der körperlichen, ausgedehnten Substanz an. Wohl kann die körperliche Substanz ohne diese bestehen, nicht aber diese ohne jene.

Ich habe in mir ein leidendes Vermögen, die Vorstellungen der sinnlichen Dinge zu empfangen.

Ich nehme an, dass ich in mir auch ein tätiges Vermögen, diese Vorstellungen zu bewirken, habe.

Dieses Vermögen aber, die sinnlichen Vorstellungen zu bewirken, hat seinen Ort nicht in mir, da oft sinnliche Vorstellungen ohne meinen Willen, ja gegen meinen Willen, hervortreten.

Vielmehr hat dieses Vermögen seinen Ort in einer von mir verschiedenen Substanz. Von dieser Substanz muss aber gelten, dass sie eben so viel oder mehr formale Realität enthalten muss, als die sinnlichen Vorstellungen gegenständliche Realität enthalten[49]).

Also kann diese Substanz nur ein Körper, oder wenn die Wirkung in der Ursache eminenter enthalten sein soll, nur Gott sein oder eine Creatur von höherer Körperbeschaffenheit, in der die Vorstellungen eminenter enthalten sind.

Da ich nun aber eine grosse Neigung habe, die sinnlichen Vorstellungen als von Körpern ausserhalb meiner herkommend anzunehmen, so würde Gott selbst als Betrüger gelten, wenn die sinnlichen Vorstellungen nicht von äusseren körperlichen Dingen kämen.

So ist mir gewiss, dass die körperlichen Dinge selbst diese Sinneswahrnehmungen hervorrufen und somit existieren.

Doch hat man gegen die Gewissheit der körperlichen Dinge folgende Einwände erhoben:

Die körperlichen Dinge seien nicht so, wie ich sie sinnlich vorstelle. Was ich indessen an ihnen klar und deutlich erkenne, ist wahr. Manche sinnliche Vorstellungen seien ferner verworren wie die des Lichtes, Tones, Schmerzes. Allein da Gott nicht trügerisch ist, werde ich auch hier die Wahrheit erreichen. Sodann lehre mich die Natur die

---

49) cfr. op. p. 40 med. VI.

Gewissheit der körperlichen Dinge. Doch wir wissen, dass das, was uns die Natur lehrt, uns oft täuscht.

Was heisst es: Die Natur lehrt uns etwas? Wir nehmen hier Natur in einem engeren Sinne, nicht nur in dem Sinne von allem, was mir Gott als denkender Substanz gegeben, nicht nur in dem Sinne von dem, was mir Gott als ausgedehnter Substanz gegeben hat, sondern in dem Sinne von dem, was mir Gott als einem aus Leib und Seele zusammengesetzten verliehen hat. Sie lehrt uns das, was Schmerz erregt, zu fliehen; das aber, was Lust erregt, zu suchen. Sie lehrt uns, dass wir das, was wir wahrnehmen, nicht, ohne dass wir unseren Verstand näher befragen, für wahr halten; denn bei allem, was ich sinnlich wahrnehme, muss ich, wenn ich der Sinneswahrnehmung glauben will, mit meinem Verstande zu Hülfe kommen. So erscheint mir das Licht eines Sternes nicht grösser als das einer Kerze. So fühle ich bei Annäherung zum Feuer Wärme, bei zu grosser Annäherung Schmerz. Wenn ich nun den Sinneswahrnehmungen glauben würde, so würde ich annehmen, dass in diesem Feuer etwas Wärme und etwas dem Schmerze Aehnliches enthalten sei. Da lehrt mich denn nun mein Verstand, dass in diesem Feuer etwas enthalten ist, was dieses Gefühl der Wärme und des Schmerzes erregt.

Sodann nehme ich an, dass der Raum, in dem meine Sinne nicht erregt werden, leer ist. Doch mein Verstand lehrt mich, dass ich diese Annahme nur daher setze, weil ich die Sinneswahrnehmungen als den einzigen Quell der unmittelbaren Erkenntniss für die ausserhalb meiner befindlichen Dinge ansehe. Wir müssen demnach unterscheiden zwischen dem, was uns die Natur nur zu lehren scheint, und dem, was sie uns wirklich lehrt.

Was scheint sie mich nur zu lehren? Dasjenige, was sie mich nicht selbst lehrt, sondern nur eine gewisse Ge-

wohnheit, voreilig zu urteilen, wie dass jeder Raum, in dem nichts meine Sinne erregt, leer ist.

Was lehrt sie uns dagegen wirklich? Sie lehrt uns, dass sich mein Körper schlecht befindet, wenn er Schmerz empfindet, und dass mein Körper der Speise und des Trankes bedarf, wenn ich Hunger oder Durst leide. Sie lehrt uns, dass wir mit unserem Körper auf das Engste verbunden sind, so dass wir mit ihm eine Einheit bilden; denn wir bemerken nicht nur in unserem Wissen, dass unser Körper verletzt wird, gleichwie ein Steuermann in seinem Wissen bemerkt, dass das Schiff eine Verletzung erlitten hat, sondern wir fühlen bei Verletzung unseres Körpers Schmerz; woraus sich ergiebt, dass unser Körper mit der Seele auf das Engste verbunden ist. Sie lehrt uns verschiedene Farben, Töne und Gerüche; woraus wir folgern, dass die verschiedenen Sinneswahrnehmungen verschiedenen Körpern entsprechen müssen. Sie lehrt uns, dass uns manche Sinneswahrnehmungen angenehm oder unangenehm sind; woraus wir schliessen, dass unser Körper von den ihn umgebenden verschiedene Vorteile und Nachteile empfängt.

Allein auch in dem, was uns die Natur wirklich lehrt, was sie uns zu fliehen oder zu suchen lehrt, sind wir dem Irrtume ausgesetzt. So verschluckt Jemand, durch den angenehmen Geschmack einer Speise getäuscht, ein verborgenes Gift. Hier treibt die Natur zur Erlangung dessen, was einen angenehmen Geschmack hat. Daraus folgt, dass diese Natur nicht allwissend, sondern beschränkt ist. Ferner veranlasst sie oft Kranke, die Speise oder das Getränk zu nehmen, das ihnen bald darauf Schaden bringt. So dürstet der Wassersüchtige, der an Trockenheit des Schlundes leidet. Er nimmt den Trank, der ihm bald darauf zum Schaden gereicht. Da könnte man meinen, dass sich der Kranke in Folge seiner verdorbenen Gesundheit irrt. Doch

dem ist entgegen, dass er ebenso wie der Gesunde ein Geschöpf Gottes ist und dass ihn dann sonst Gott betrügen würde.

Forschen wir jetzt einmal weiter, ob es der Güte Gottes widerspricht, wenn die Natur des aus Leib und Seele bestehenden Menschen bisweilen in dem, was sie zu erstreben und zu fliehen sucht, getäuscht wird. Da müssen wir das Verhältniss, in dem Seele und Körper zu einander stehen, in Betracht ziehen.

Die Seele ist unteilbar, denn betrachte ich mich als denkendes Wesen, so sehe ich mich als einiges und vollständiges Wesen. Auch können die Vermögen zu wollen, wahrzunehmen, einzusehen, nicht Teile der Seele genannt werden, weil es eine und dieselbe Seele ist, die wahrnimmt, will und einsieht.

Der Körper hingegen ist teilbar. Ja ich kann mir keine ausgedehnte Sache vorstellen, ohne dass ich sie mir nicht in meinen Gedanken teilte.

Die unteilbare Seele wird nun nicht von allen Teilen des Körpers erregt, sondern nur von dem Gehirne, und zwar wieder von einem Teile des Gehirnes.

Wenn ich am Fusse beschädigt werde, so werden die Nerven am Fusse angezogen. Die Bewegung pflanzt sich durch sämmtliche Nerven, die sich durch den ganzen Körper bis zum Gehirn ziehen, fort und erweckt in dem inneren Teile des Gehirnes die Bewegung, die in der Seele das Gefühl eines im Fusse befindlichen Schmerzes hervorruft.

Wenn nun ein mittlerer Teil des Körpers beschädigt wird, so wird in dem Gehirne dieselbe Bewegung, als wenn der Fuss beschädigt würde, entstehen und die Seele wird dann denselben Schmerz fühlen; denn zwischen der Bewegung im Gehirn, die von der Anziehung der mittleren Körpernerven herrührt, und der, welche von dem Anziehen der Fussnerven herrührt, ist kein Unterschied.

Jede Bewegung im Gehirn erweckt, da jede Bewegung im Gehirn in der Seele eine und dieselbe Empfindung hervorruft, in der Seele die Empfindung, die zur Erhaltung der Gesundheit beiträgt. So ermahnt mich also die Empfindung, die in meiner Seele entsteht, wenn mein Fuss beschädigt wird, zur Erhaltung meiner Gesundheit und fordert meine Seele auf, sich vor der Ursache des Schmerzes zu hüten. So werden bei Gelegenheit der Trockenheit meiner Kehle die Nerven derselben angeregt, das Innere des Gehirnes wird gereizt, und es entsteht in der Seele das Gefühl des Durstes; was das Beste ist, da bei Trockenheit der Kehle zur Erhaltung der Gesundheit das Trinken notwendig ist.

Da jede Bewegung im Gehirn in der Seele die Empfindung, die zur Erhaltung der Gesundheit beiträgt, hervorruft, so kann der Umstand, dass wir bisweilen in dem, was uns die Natur zu erstreben und zu fliehen lehrt, getäuscht werden, keinen Nachteil bringen.

Wenn ein mittlerer Teil unseres Körpers beschädigt wird, so entsteht in der Seele dasselbe Gefühl, als ob unser Fuss beschädigt worden wäre. Es ist aber auch weit besser, dieses Gefühl des Schmerzes in der Seele von einer den Fuss beschädigenden Ursache anzunehmen, da dieses Gefühl weit häufiger von einer den Fuss beschädigenden Ursache zu entstehen pflegt. Und was den Wassersüchtigen anlangt, so ist es weit besser, dass seine Kehle getäuscht und er (dadurch zum Trinken veranlasst wird), wenn der Körper krank ist, als wenn er gesund ist.

So sehen wir also, dass der Umstand, dass wir bisweilen in dem, was uns die Natur zu erstreben und zu fliehen lehrt, getäuscht werden, keinen Nachteil bringt, sondern dass es weit besser ist, dass wir das Gefühl des Schmerzes in der Seele auf eine Beschädigung des Fusses zurückführen, und dass es ebenso weit besser ist, dass

unsere Kehle irrt, wenn der Körper krank ist, als wenn er gesund ist.

Mithin kann es auch der Güte Gottes nicht widersprechen, dass sie uns in dem, was sie uns zu fliehen und zu erstreben lehrt, bisweilen täuscht, da ja die Täuschung selbst keinen Nachteil bringt.

Blicken wir aber auf den allgemeinen Einwand, dass die Natur, die uns die Gewissheit der körperlichen Dinge lehrt, uns oft täusche, zurück, so müssen wir sagen:

Wohl täuscht uns oftmals die Natur. Doch auch von dem, was sie uns lehrt, gilt, dass das, war wir klar und deutlich erkennen, wahr ist.

Der Behauptung endlich, dass wir dieselben Vorstellungen, die wir im Wachen, auch im Träumen haben, entgegnen wir, dass ein grosser Unterschied zwischen dem Träumen und Wachen vorhanden ist. Im Traum erscheint mir bisweilen Jemand und verschwindet plötzlich wieder, so dass ich nicht weiss, woher und wohin.

Wenn ich nun aber bei einer Sache weiss, woher und wohin und wann sie sich ereignet, und diese Bemerkungen ohne Unterbrechungen mit dem ganzen übrigen Leben verknüpfe, so weiss ich, dass ich nicht träume, sondern wache.

Da ich nun aber den wachen Zustand von dem Träumen unterscheiden kann, so weiss ich, dass die sinnlichen Wahrnehmungen, die ich im Wachen habe, so weit sie nur klar und deutlich sind, wahr sind.

So ergiebt sich mir aus dem behandelten Kapitel, dass alle Einwände gegen die Gewissheit der körperlichen Dinge nichtig sind, sowohl der, dass ich die körperlichen Dinge nicht so vorstelle wie sie sind, als auch der, dass ich verworrene sinnliche Vorstellungen habe, als auch der, dass die Natur, die mich dies lehre, mich täuscht, als auch der, dass ich, der ich das Wachen vom Träumen nicht unter-

scheiden kann, wie ich im Träumen getäuscht, so auch im Wachen über die körperlichen Dinge getäuscht werden könnte.

Vielmehr hat sich mir ergeben, dass die körperlichen Dinge selbst die Sinneswahrnehmungen hervorrufen und somit existieren, und dass alles, was ich an ihnen klar und deutlich erkenne, wahr ist.

Rückblick.

Wir haben gesehen, wie Cartesius ähnlich einem Aristoteles [50]), der zwar das Allgemeine nicht bezweifelte, dem vielmehr das Letztere Gegenstand unmittelbarer Gewissheit war, der aber für das versuchende dialektische Verfahren das Hindurchschreiten durch ἀπορίαι auf dem Wege des Zweifels für notwendig erachtete, den Zweifel an aller Wahrheit als Ausgangspunkt seiner Philosophie hinstellt.

In diesem Zweifeln gelangt er zur Selbstgewissheit, zu seinem cogito, ergo sum, einem Satze, wie wir ihn schon bei Augustin [51]) vorfinden, damit aber zum Criterium der Gewissheit: alle Sätze, welche ich wie den: cogito, ergo sum: klar und deutlich erkenne, sind wahr.

In seinem Ich findet er die Vorstellung Gottes als eine existierende und gelangt zur Gottesgewissheit.

Nachdem er aber des höchst vollkommenen Wesens gewiss geworden ist, ist ihm das Rätsel gelöst und er gelangt zur Weltgewissheit.

Da Gott als das höchst vollkommene Wesen uns nicht täuschen kann, muss alles, was wir klar und deutlich erkennen, wahr sein.

---

50) cfr. Aristotelis metaphysica lib. II. recognovit Hermannus Bonitz, Bonnae 1848, pars prior. p. 38.

51) cfr. Augustin, de libero arbitrio lib. II und de trinitate lib. X cap. III.

Und so gelangt er zur Gewissheit der mathematischen Sätze auf der einen und der körperlichen Dinge auf der anderen Seite.

Mit dem Zweifel an aller Wahrheit, mit der absoluten Negation hat er begonnen, mit der absoluten Position, dass alles, was ich klar und deutlich erkenne, wahr ist, schliesst er. Seine Metaphysik ist der Weg von der absoluten Negation zur absoluten Position,

der Weg

von

dem Zweifel an aller Wahrheit

durch

die Selbstgewissheit und Gottesgewissheit

zur

Weltgewissheit.

Die Cartesianische Metaphysik können wir übersichtlich in neun Sätzen zusammenstellen, deren je drei sich zusammenschliessen. Die ersten drei haben die Selbstgewissheit, die folgenden drei die Gottesgewissheit, die letzten drei die Weltgewissheit zum Ziele.

I.

1. Ich muss an allem zweifeln.

2. Wenn ich an allem zweifle, wenn ich denke, bin ich.

3. Alles, was ich wie den Satz: Ich denke, also bin ich: klar und deutlich erkenne, ist wahr.

II.

4. In mir existiert die Vorstellung eines höchst vollkommenen Wesens.

5. Jede in mir existierende Vorstellung hat eine wirklich existierende Ursache.

6. Die in mir existierende Vorstellung des vollkommensten Wesens kann nur das wirklich existierende vollkommenste Wesen selbst, den wirklich existierenden Gott selbt, zur Ursache haben.

III.

7. Gott als das vollkommenste Wesen kann mich nicht täuschen.

8. Alles, was ich klar und deutlich erkenne, ist wahr.

9. Die mathematischen Sätze und die körperlichen Dinge, so weit ich sie klar und deutlich erkenne, sind wahr.

III. Hauptteil. Kritik der Cartesianischen Metaphysik.

Nachdem wir die Cartesianische Metaphysik auf Grund der meditationes und der principia dargestellt haben, wenden wir uns zu ihrer Kritik.

Jede Metaphysik hat einen Ausgangspunkt und ein Ziel. Wer nun eine Metaphysik kritisch beurteilen will, muss sich zunächst nach dem Ausgangspunkte, dann nach dem Wege und Ziele dieser Metaphysik fragen. Diese Fragen haben wir im vorhergehenden Hauptabschnitte erörtert.

Er muss sich aber auch die Frage vorlegen, ob auf dem Wege zum Ziele der Ausgangspunkt treu im Auge behalten worden ist.

Endlich muss er untersuchen, ob der Ausgangspunkt selbst der richtige ist.

Diese beiden letzten Fragen wollen wir uns nun im folgenden Abschnitte vorlegen.

Vorher jedoch wird man darüber sich in's Klare setzen müssen, was Cartesius überhaupt unter Metaphysik versteht. Er hat den Begriff derselben so wenig scharf begrenzt, als dies überhaupt in seiner Zeit geschah und vorher geschehen war. Die Bestimmungen des Aristoteles über das Gebiet der Philosophie waren im Allgemeinen maassgebend geblieben. Ihm waren die ersten obersten Principien des Seins und Wissens der Inhalt derjenigen

Untersuchungen, welche er als *πρώτη φιλοσοφία*, als Wissenschaft der Principien selbst, bezeichnet. Der Titel *τὰ μετὰ τὰ φυσικά* für diese Untersuchungen stammt bekanntlich nicht von Aristoteles selbst her, sondern von seinen Commentatoren, und zwar schon den griechischen, welche aber damit zunächst nur andeuten wollten, dass die Untersuchungen über die obersten Principien, also die erste Philosophie, auf die naturphilosophischen folgten, ihre Stelle hinter den letzteren einnahmen. Doch auch schon bei späteren griechischen Commentatoren fasste man das *μετὰ τὰ φυσικά* in dem Sinne, dass der Inhalt der Untersuchungen etwas betreffe, was über die Natur, über das Körperliche und Veränderliche, hinausgehe und erhaben über sie sei. Wie Aristoteles in seiner *πρώτη φιλοσοφία*, so richtet Cartesius in seinen Meditationen die Forschung auf die obersten ersten Principien, aus denen er seine Beweise für das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der menschlichen Seele, richtiger zunächst nur für den Unterschied der Seele vom Körper, entnimmt. Die Meditationen übergehen aber auch nicht die Freiheit, wenn sie darauf hinweisen, dass unsere Täuschungen nicht auf Gott, sondern darauf beruhen, dass wir, deren Erkenntnissvermögen beschränkt ist, in Folge der grossen Freiheit unseres Willens das zu erkennen suchen, was wir nimmer erkennen können. So handelt Descartes in seiner prima philosophia von demselben, von dem Kant in der Metaphysik gehandelt wissen will. Kant sagt: „Die unvermeidlichen Aufgaben der reinen Vernunft selbst sind Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Die Wissenschaft aber, deren Endabsicht mit allen ihren Zurüstungen eigentlich nur auf die Auflösung derselben gerichtet ist, heist Metaphysik [1]).“ Von Cartesius

1) Kant, Kritik der reinen Vernunft. Aufl. 5. Leipzig 1799. Einleitung S. 7.

unterscheidet sich jedoch Kant wesentlich dadurch in der Auffassung der Metaphysik, dass der Letztere ein deutliches und klares, zweifelfreies Wissen über das, was über alle sinnliche Erfahrung hinausgeht, nicht anerkennt, deshalb, in früherem Sinne genommen, Metaphysik als thetische Wissenschaft für unmöglich hält, der Erstere dagegen ein solches vom allgemeinen Zweifel aus erreichen und mit mathematischer Evidenz darbieten zu können überzeugt ist.

Abschnitt I. Finden sich in der Ausführung Widersprüche gegen den Ausgangspunkt?

Kapitel I. Cogito, ergo sum.

Ruht der Satz auf abgeleiteter Erkenntniss, ist er ein Schluss oder ruht er auf unmittelbarer Erkenntniss, ist er ein einfaches Urteil?

Sehen wir zunächst, was verschiedene Philosophen darüber geurteilt haben.

Gassendi[2]) hält den Satz für einen Schluss. Der Obersatz laute: Qui cogitat, est. Der Untersatz: ego cogito. Der Schlusssatz: ergo sum.

Spinoza hält den Satz für keinen Schluss[3]). „Der Satz: dubito, cogito, ergo sum: ist nicht ein Schluss, in dem der Obersatz ausgelassen ist. Denn wenn er ein Schluss wäre, so müssten die Prämissen klarer und bekannter sein als der Schluss: ergo sum: selbst. Und so wäre ergo sum nicht das erste Fundament aller Erkenntnis: ausserdem wäre es nicht ein sich'rer Schluss; denn seine Wahrheit würde von allgemeinen Prämissen, die der Verfasser schon längst in Zweifel gezogen hatte, abhängen. Und

---

2) epistola, in qua ad epitomen praecipuarum Petri Gassendi instantiarum respondetur cfr. op. p. 143.

3) cfr. Spinoza, Ren. Desc. princ. mor. geom. demonstr. pars. I p. 4.

so ist: cogito, ergo sum: ein Satz, der dem: ego sum cogitans: gleichbedeutend ist".

Kant glaubt, dass Descartes den Satz für einen Schluss gehalten habe. Aber Kant selbst hält ihn nicht für einen solchen [4]). „Ich denke, ist, wie schon gesagt, ein empirischer Satz und enthält den Satz: ich existiere: in sich. Ich kann aber nicht sagen: Alles, was denkt, existiert; denn da würde die Eigenschaft des Denkens alle Wesen, die sie besitzen, zu notwendigen Wesen machen. Daher kann meine Existenz auch nicht aus dem Satze: Ich denke: als gefolgert angesehen werden, wie Cartesius dafür hielt, (weil sonst der Obersatz: Alles, was denkt, existiert: vorausgehen müsste) sondern ist mit ihm identisch".

Fichte hält den Satz für ein einfaches Urteil [5]). „Das: cogito, ergo sum: muss nicht eben der Untersatz und die Schlussfolge eines Syllogismus sein, dessen Obersatz hiesse: quodcunque cogitat, est: sondern Cartesius kann ihn auch sehr wohl als unmittelbare Tatsache des Bewusstseins betrachtet haben".

Was urteilt Descartes selbst über diesen Satz? In der Erwiderung auf Gassendi's Einwand sagt er, dass der Fehler desselben darin bestehe, dass er der Dialektik gemäss gewohnt sei, die einzelnen Sätze wie den: cogito, ergo sum: aus allgemeinen, wie: qui cogitat, est: abzuleiten. Er habe sich nicht darauf besonnen, dass vielmehr aus den besonderen Sätzen erst die allgemeinen gewonnen werden [6]). „Der hauptsächlichste Irrtum jenes Verfassers ist der, dass er der Dialektik der Schlüsse gemäss annimmt, die Er-

---

4) cfr. Kant, Kr. d. r. V. Leipzig 1828. S. 305.

5) Fichte, Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, Berlin 1845. 1. Abthlg. Bd. 1. S. 99.

6) cfr. epistola, in qua ad epitomen praecipuarum Gassendi instantiarum respondetur. op. p. 143 u. 144.

kenntniss besonderer Sätze sei immer von allgemeinen abzuleiten. Es steht unter allen Philosophen fest, dass zur Auffindung der Wahrheit immer mit besonderen Begriffen begonnen werden muss, um hernach zum Allgemeinen fortzuschreiten".

Sein Satz: cogito, ergo sum: sei „ein besonderer Satz, dem Geiste so einleuchtend, dass man denselben unbedingt glauben muss" [7]), mithin also keine abgeleitete Erkenntniss, kein Schluss, sondern ein einfaches Urteil. Und dasselbe spricht er auch in der Erwiderung auf die von Mersenne eingezogenen objectiones aus: „Wenn wir bemerken, dass wir denkende Substanzen sind, so ist das ein erster Satz, der aus keinem Schlusse folgt; und auch nicht wenn einer sagt: ego sum sive existo: leitet er die Existenz aus dem Denken durch einen Schluss ab, sondern er erkennt sie als eine an sich bekannte Sache durch die einfache Betrachtung seines Denkens" [8]). Ferner fragt Descartes in den meditationes, wofür er sich bisher gehalten habe. Für einen Menschen. Er fragt weiter, was ihm alles aufgestossen sei, wenn er sich selbst betrachtet habe. Er habe bemerkt, dass er Geist, Hände, Arme gehabt und überhaupt die ganze Gliedermaschine, die man mit dem Namen „Körper" bezeichnet. Er habe ferner bemerkt, dass er sich nährte, ging, fühlte, Tätigkeiten, die er auf die Seele bezog. Doch jetzt nehme ich nun an, sagt er weiter, dass mich ein höchst mächtiges Wesen in allem täuscht. Daher kann ich nichts von dem, was ich zur Natur des Körpers rechnete, festhalten. Das Sich-Nähren, Gehen, Fühlen sind nur Einbildungen, da sie ohne den Körper undenkbar sind und ich diesen nicht mehr gelten lasse. Ebenso das Wahrnehmen, da dies ohne Körper unmöglich ist. Nur eins ist ohne Körper möglich, nämlich das Denken. S. oben S. 61.

7) cfr. op. p. 143.

8) responsiones II op. p. 74.

„Das Denken ist, dies allein kann von mir nicht getrennt werden; ich bin, ich existiere: ist gewiss“ [9]).

Zur Erkenntniss des Satzes: cogito, ergo sum: ist aber Descartes nur gekommen, indem er sich selbst betrachtete, durch Selbstbeobachtung. Die Selbstbeobachtung ist nun eine Quelle der unmittelbaren Erkenntniss und alles, was auf unmittelbarer Erkenntniss ruht, drückt sich in einem einfachen Urteile aus.

Demnach ist der Satz: cogito, ergo sum: ein einfaches Urteil, ruhend auf unmittelbarer Erkenntniss, „und kein Schluss, wie einige bisher meinten; vielmehr kann gar nichts vorgestellt werden, was mehr dem Sinne des cogito, ergo sum und den Gedanken wie den ausdrücklichen Worten des Cartesius zuwider wäre, als die Meinung, dass es ein Schluss sei“ [10]). Wenn nun der Satz ein einfaches Urteil ist, so ergiebt sich die weitere Frage: ist es ein analytisches oder ein synthetisches?

„Entweder“, sagt Kant, „gehört das Prädikat B zum Subjekte A als etwas, was in diesem Begriffe A enthalten ist; oder B liegt ganz ausserhalb des Begriffes A, ob es zwar mit demselben in Verknüpfung steht. Im ersten Falle nenne ich das Urteil analytisch, in dem anderen synthetisch“ [11]).

Wenn es heisst: es ist ein offenbarer Widerspruch, dass A nicht B ist, so ist die notwendige Folge: A muss B sein. Und dieses Urteil wird dann ein analytisches sein; „denn nur ein analytisches Urteil kann an sich selbst nach dem Satze des Widerspruches eingesehen werden; ein synthetischer Satz aber niemals an sich selbst, wohl aber dann, wenn ein anderes synthetisches Urtheil vorhergeht“ [12]).

9) cfr. op. p. 10 med. II.

10) cfr. L. Feuerbach, Gesch. d. n. Phil. S. 233.

11) cfr. Kant, Kr. d. r. V. p. 8.

12) cfr. Kant, Kr. d. r. V. p. 11.

Nun weiss ich aber, dass dem cogito, ergo sum kein anderes synthetisches Urteil vorhergeht. Demnach würde es genügen, wenn es heissen würde: Es ist ein offenbarer Widerspruch, dass ich, der ich denke, nicht bin. Weiss ich das, so ist mir gewiss, dass der Satz: Ich denke, also bin ich: ein analytisches Urteil ist, und dass das Prädikat dieses Satzes, das Sein, in dem Denken, dem Subjekte, enthalten ist. Und in der Tat spricht Descartes offen aus:

„Es ist ein offenbarer Widerspruch, wenn das, was denkt, in dem Zeitpunkte, wo es denkt, nicht ist“ [13]).

„Mag mich täuschen, wer es vermag; niemals wird er es dahin bringen, dass ich nichts bin, so lange ich denke, dass ich etwas bin“ [14]).

Dasselbe scheint auch schon der Satz auszusprechen: Ich bin, so lange ich denke. Höre ich auf zu denken, so höre ich auf zu sein. Mein Sein geht gleichsam in meinem Denken auf. Wenn aber das Prädikat, das Sein, im Denken, im Subjekte aufgeht, so ist der Satz ein analytischer.

Wir sehen also: cogito, ergo sum: ist nach Descartes ein analytisches Urteil, ruhend auf Selbstbeobachtung.

So nahe es nun aber liegt, zunächst an Cartesius selbst, weiterhin aber auch an solche gewichtige Nachfolger, wie Spinoza und Fichte gewesen, sich anzuschliessen, wenn sie behaupteten, das cogito, ergo sum habe nicht die Bedeutung eines Schlusses, sondern nur eines unmittelbar evidenten Urteiles, und heisse nur so viel, als ego sum cogitans, so können wir doch nicht umhin, in dieser Auffassung des Cartesianischen Grundsatzes ein Missverständniss von Seiten seines Urhebers selbst sowohl wie mehrerer Nachfolger zu erblicken.

Der Satz „Ich bin“, wo das Sein das verbum substantivum bedeutet, also im Sinne der Existenz zu nehmen

---

13) cfr. principia I, 6 op. p. 2.

14) cfr. op. p. 16 med. III.

ist, muss schon als vollständiges Urteil betrachtet werden, welches so evident ist, dass wir ihn zu Beteuerungen benützen (so wahr ich bin). Cartesius wollte nun aber die Wahrheit dieser Existenz auch begründen. Das konnte er einem an sich evidenten Satze gegenüber nur dadurch zu Stande bringen, dass er aus der Natur des Denkens auf dem Wege eines indirekten Beweises, durch Widerlegung einer versuchten Verneinung aller Gewissheit und Behauptung der Zweifelhaftigkeit aller Wahrheit ihn als notwendig dartut. Er wendete dazu eben den Begriff an, der auch die Quelle aller Verneinung und alles Zweifels ist, den des Denkens, indem er zeigte, dass das Denken eben, indem es verneine und zweifle, die wirkliche Existenz eines denkenden Subjektes verlange. So ergiebt sich denn der Schluss: cogito, ergo sum: als eine ganz natürliche Folge und wäre die unmittelbare Gewissheit des „Ich bin“ oder Ich = Ich durch diesen indirekten Beweis nicht aufgehoben, wie Cartesius und Andere fürchteten, sondern die Wahrheit desselben erhält nur seiner Negation gegenüber ihre Bewährung. — Wenn der Satz „Ich bin denkend“ denselben Inhalt haben sollte als der cogito, ergo sum, so würde das Sein in diesem Satze auch nicht, wie man erwarten dürfte, die blosse Copula bedeuten, welche das Ich mit dem Prädikate des Denkens verbände, sondern das Verbum substantivum (mit Accent: Ich bin), und das beigefügte „denkend“ wäre dann nicht einfaches Prädikat, sondern ein begründendes Beiwort, dem man eigentlich ein „als“ vorsetzen müsste: „Ich bin als denkender“. Und dann wäre es auch kein einfaches Urteil mehr, sondern ein abgekürzter und versteckter Schluss, in dem das Denken den Mittelbegriff abgäbe, wie etwa in dem Satze: Cajus ist sterblich als Mensch, wo der Begriff Mensch den terminus medius enthält. Damit zeigt sich nun aber, dass Cartesius durch diese Bedeutung seines Satzes etwas erreichen wollte, wozu

gar kein nötigender Grund vorhanden war, nämlich den Charakter der unmittelbaren Evidenz des Urteiles durch den Schein zu wahren, als liege gar kein Schluss und keine Argumentation vor, während jene Evidenz durch den indirekten Beweis, dass selbst das verneinende und zweifelnde Denken die Existenz des Ich's voraussetze, zwar eine Bewährung, nicht aber erst die ihr dargebotene ursprüngliche Gewissheit erlangt.

Müssen wir so einmal verneinen, dass der Satz cogito, ergo sum ein einfaches Urteil sei, so werden wir jetzt zum anderen sehen, dass dieses nach Descartes auf der Selbstbeobachtung ruhende Urteil mit dem Ausgangspunkte der Metaphysik, dem Zweifel an aller Wahrheit, im Widerspruche steht.

Dies ergiebt sich zunächst aus der Betrachtung der Erkenntnissquelle. Hier hatte bezüglich der in der Sinneswahrnehmung liegenden Cartesius geltend gemacht: „Alles, was ich bisher für wahr gehalten habe, habe ich von den Sinnen oder durch die Sinne empfangen; aber ich habe bemerkt, dass diese bisweilen täuschen, und die Klugheit erfordert, jenen niemals völlig zu trauen, die uns auch nur einmal getäuscht haben“ [15]).

Dürfen wir nun der Sinneswahrnehmung nicht trauen, wie steht es weiterhin mit der zweiten Erkenntniss der Selbstwahrnehmung? War die Sinneswahrnehmung auf die Aussenwelt gerichtet, so diese auf unsere Innenwelt. Sollte nun der Ausgangspunkt: de omnibus dubitandum: durchgeführt werden, warum sollte da gerade die Selbstwahrnehmung eine Ausnahme machen? Auch sie führt uns ebenso wie die Sinneswahrnehmung Unwahrheiten zu und täuscht uns. Und um mit Descartes' Worten zu reden, auch ihr dürfen wir nicht glauben, weil sie uns bisweilen täuscht.

Zum Anderen ergiebt sich jener Widerspruch aus der

15) cfr. op. p. 6 med. I.

Erwägung des von Cartesius für die Wahrheit der Selbstwahrnehmung geltend gemachten Grundes.

Er fragt sich, warum er den Satz: cogito, ergo sum: für gewiss hält. Er antwortet: Desshalb weil er ihn klar und deutlich erkannt hat. Die klare und deutliche Erkenntniss ist also der Grund für die Gewissheit des Satzes.

Doch dem widerspricht, dass das, was uns durch die Sinne zugeführt wird, oft sehr klar und deutlich ist; und dennoch wissen wir, dass wir von ihnen getäuscht werden. So kann auch das, was uns durch die Selbstwahrnehmung zugeführt wird, obgleich es klar und deutlich ist, unwahr sein. Dem widerspricht ferner, dass selbst das, was uns klar und deutlich ist, bezweifelt werden kann, da uns vielleicht ein allmächtiges Wesen auch in dem, was uns sehr klar und deutlich ist, täuscht. „Man sieht, dass uns Descartes an allem zweifeln lässt, selbst an den an sich bekannten Principien, und endlich an dem Princip: was ich deutlich erkenne, ist wahr. Es geschieht dies einzig und allein in Folge unseres Argwohnes, dass uns vielleicht ein Gott so geschaffen hat, dass wir getäuscht werden, selbst in den Dingen, die wir deutlich erkennen. Wenn er also sagt, dass wir nichts sicher erkennen, bevor wir Gott erkannt haben, so spricht er nicht nur von einigen Schlüssen, die sich unserem Geiste getrennt von ihren Principien darbieten, sondern er spricht von allen solchen Kenntnissen, selbst von der, dass das, was wir deutlich erkennen, wahr ist“ [16]).

Wir sehen also: dieser Satz ist wider den Ausgangspunkt, den allgemeinen Zweifel. Seine Erkenntnissquelle liegt in der Selbstwahrnehmung und diese kann uns ebenso täuschen wie die Sinneswahrnehmung. Der Grund für ihre

---

16) cfr. P. G. Daniel, Voyage du monde de Descartes. à la Haye 1749, p. 87.

Wahrheit ist die klare und deutliche Erkenntniss. Diese ist dem Ausgangspunkte gegenüber durchaus nicht zureichend, da ja auch die Sinneswahrnehmungen uns klare und deutliche Erkenntniss verschaffen und wir ferner angenommen haben, dass wir auch in dem, was wir klar und deutlich erkennen, von einem allmächtigen Wesen getäuscht werden können.

Möge sich nun aber die Gewissheit des Satzes cogito, ergo sum zu dem am Anfang des Systems geforderten allgemeinen Zweifel wie immer verhalten, und dem Cartesius die richtige Bestimmung dieses Verhältnisses geglückt sein oder nicht, — jedenfalls war es eine für die Geschichte des menschlichen Denkens Epoche machende Tat, das denkende Subjekt, ohne welches es einen Gegenstand des Denkens überhaupt nicht geben würde, und die darin liegende Gewissheit des Selbstbewusstseins so scharf betont und als ein Princip aller Erkenntniss geltend gemacht zu haben. Er hat damit der gesammten idealistischen Richtung in der Philosophie der Neuzeit als ein untilgbares Merkmal die Richtung auf Vertiefung in die Natur des denkenden Subjektes aufgeprägt, welche ihre volle Entwicklung erst in der nachkant'schen Philosophie erhielt und hier zur Ausbildung mannigfacher unter sich verschiedener Standpunkte führte. — Cartesius glaubte nun dieses Princip am bestimmtesten durch den terminus „der denkenden Substanz" bezeichnen zu sollen, wie denn dieser Begriff der Substanz nicht nur bei Cartesius, sondern überhaupt bei den grossen Philosophen des siebzehnten Jahrhunderts, auch bei Spinoza und Leibnitz, eine ganz hervorragende Stelle in der Grundlegung ihrer Systeme eingenommen hat. — Cartesius ist sich dabei der Schwierigkeiten nicht genug oder noch gar nicht bewusst, die aus dieser Bestimmung hervorwachsen mussten und deren Lösung die Philosophie auch jetzt noch beschäftigt. Ist nämlich die

Existenz der Substanz mit ihrem Denken so eng verknüpft, dass das eine nicht ohne das andere bestehen kann, so fragt es sich, wie dann die Unterbrechungen im Denken der Seele durch mehr oder minder bewusstlose Zustände derselben mit der Dauer derselben in Uebereinstimmung zu bringen seien, welche wir mit dem Begriff der Substanz verknüpfen — Wenn ferner nur das reine von allen empirischen Anschauungen raum-zeitlicher und sinnlicher Art absehende und von solchen Beimischungen befreite Denken mit der substantiellen Natur des Denkens identisch sein soll, so fragt es sich, ob dieses reine Denken des Ich's überhaupt vollziehbar sei, ein reines Ich desshalb jemals Gegenstand unseres Bewußtseins werden könne. — So hat der Sceptiker Hume in dem Selbst nicht eine substantielle Einheit anerkennen zu dürfen geglaubt, sondern war der Meinung: es könne nur eine Zusammenfassung vieler schnell auf einander folgender Vorstellungen sein. Er sagt in dem Abschnitt über die persönliche Identität: das Selbst sei „nichts als ein Bündel oder eine Sammlung von verschiedenen Vorstellungen, die mit unbegreiflichrr Schnelligkeit auf einander folgen und in einem beständigen Flusse und einer continuierlichen Bewegung sind“ [17]).

Der dogmatischen Behauptung der Substantialität des Seelenwesens gegenüber hat dann auch Kant in seinen Paralogismen der reinen Vernunft geltend gemacht: die Einheit in dem „Ich denke“ des Selbstbewußtseins könne rein logischer, formeller Art sein und würde nur fälschlich auf eine substantielle Einheit gedeutet werden. Er sagt wörtlich: „Dass das Ich der Apperception in jedem Denken ein Singular sei, der nicht in eine Vielheit der

17) the philosophical works of David Hume. Boston and Edinburgh 1854. Vol. I. book I of the understanding p. 312. (of personal identity).

Subjekte aufgelöst werden kann, mithin ein logisches, einfaches Subjekt bezeichne, liegt schon im Begriffe des Denkens, ist folglich ein analytischer Satz; aber das bedeutet nicht, dass das denkende Ich eine einfache Substanz sei, welches ein synthetischer Satz sein würde. Der Begriff der Substanz bezieht sich immer auf Anschauungen, die bei mir nicht anders als sinnlich sein können, mithin ganz ausser dem Felde des Verstandes und seinem Denken liegen, von welchem doch eigentlich hier nur geredet wird, wenn gesagt wird, dass das Ich im Denken einfach sei“ [18]). Wenn sich in der nachkant'schen Philosophie der Realismus Herbarts aus metaphysischen Gründen wieder für die Einfachheit und Substantialität des Seelenwesens entschieden hat, die zuletzt auch von Lotze mit grossem Scharfsinn verteidigt worden ist, so hat dagegen der reine Empirismus, der unter dem Namen des Positivismus von Ernst Laas in jüngster Zeit dem Idealismus entgegengesetzt wurde, sich auf's Neue so absprechend wie möglich darüber vernehmen lassen. Laas sagt: „Nichts hat jedenfalls mehr dazu beigetragen, schon die ersten Anfänge der Erkenntnisstheorie zu verwirren als die in dem cogito, ergo sum angelegte Einführung der denkenden Substanz, des substantiellen Geistes anstatt des empirischen Ich, und die Ueberschätzung des Ich auf Kosten des Nicht-Ich, des Selbstbewusstseins auf Kosten des Weltbewusstseins“ [19]).

Die Frage über die Natur des denkenden Subjektes, dieses wichtigen Principes für jede philosophische Forschung, wird demnach noch lange nicht als eine erschöpfend beantwortete zu betrachten sein.

---

18) Cfr. Kant. Krit. d. rein. Vernunft. Leipzig 1799. S. 407 und 408.

19) Cfr. Ernst Laas, Idealismus und Positivismus. Band 3. Berlin 1884. S. 36.

Kapitel II. Das Criterium der Gewissheit und die darauf gegründeten Sätze.

Nachdem Descartes die Wahrheit des Satzes: cogito, ergo sum: darin erblickt hat, dass er ihn klar und deutlich erkannt hat, spricht er als allgemeine Regel der Gewissheit aus: Alles, was ich klar und deutlich einsehe, ist wahr.

Doch dem widerspricht der Ausgangspunkt, nach dem er behauptet hat, dass an allem, auch an dem Klarsten und Deutlichsten, zu zweifeln ist.

Wie nun das Criterium der Gewissheit mit dem Ausgangspunkte im Widerspruche steht, so nicht minder die auf dasselbe sich gründenden Sätze.

Der erste dieser Sätze ist der Satz der Causalität. Er lautet:

Wo eine Wirkung ist, muss auch eine Ursache sein. Und zwar muss in der Ursache eben so viel oder mehr als in der Wirkung enthalten sein. — Warum ist mir dieser Satz gewiss? Weil ich ihn klar und deutlich erkenne oder, wie Descartes sagt, weil sein Inhalt mir durch das natürliche Licht offenbar ist. — Was ist unter dem natürlichen Lichte zu verstehen? Es wird dies am deutlichsten durch Vergleichung mit dem, was Cartesius über die natürlichen Triebe lehrt.

Was uns durch das natürliche Licht gezeigt wird, ist wahr, da wir kein anderes Vermögen haben, dem wir so wie diesem vertrauen dürfen und das uns von der Unwahrheit dieses Vermögens überführen könnte. „Alles", hören wir, „was mir durch das natürliche Licht gezeigt wird, (wie dass daraus, dass ich zweifle, folge, dass ich sei) kann auf keine Weise zweifelhaft sein; denn es kann kein anderes Vermögen geben, dem ich ebenso wie diesem Lichte trauen und das mich überführen kann, dass jenes unwahr sei" [20]). Dem natürlichen Lichte, der wahren Erkenntnissquelle, stehen

20) cfr. op. p. 17. med. III.

die natürlichen Triebe als Quelle falscher Annahmen gegenüber. „Was die natürlichen Triebe anlangt, so habe ich", sagt Descartes, „schon oft ehemals geurteilt, dass ich von ihnen zur schlechteren Seite getrieben wurde, wenn es sich um die Auswahl des Guten handelte; und ich sehe nicht ein, warum ich denselben in irgend einer anderen Sache mehr trauen soll [21])."

Descartes versteht also unter dem natürlichen Lichte die Erkenntnissquelle, die uns nicht täuscht, sondern durch die wir zur klaren und deutlichen Erkenntniss, zur Gewissheit des Satzes: cogito, ergo sum: gelangen. Diese Erkenntnissquelle aber ist, wie wir gesehen haben, die Selbstwahrnehmung. So sehen wir, dass das natürliche Licht nur eine andere Bezeichnung für die wahre Erkenntnissquelle der Selbstwahrnehmung ist. Und somit gilt von dem natürlichen Lichte dasselbe, was von der Selbstwahrnehmung gilt. Die Erkenntnissquelle des natürlichen Lichtes ist desshalb eine gewisse, weil das, was wir durch sie klar und deutlich erkennen, wahr ist. Aber die klare und deutliche Erkenntniss als Grund ist dem Ausgangspunkte zuwider, nach dem wir auch an dem Klarsten und Deutlichsten zweifeln müssen, da uns vielleicht ein allmächtiges Wesen immer täuscht.

Auf dem Satze der Causalität ist nun der erste Beweis für das Dasein Gottes aufgebaut, der Causalitätsbeweis [22]). Der Gang desselben ist folgender:

In mir ist die Vorstellung eines vollkommensten Wesens. „Unter diesen meinen Vorstellungen ist ausser jener, die

21) cfr. op. p. 17. med. III.

22) cfr. L. Feuerbach, Gesch. d. n. Phil. S. 256–262. cfr. H. Ritter, Gesch. d. christl. Phil. Teil 7. Hamburg 1852 S. 49—52. Vergl. über die Beweise für das Dasein Gottes Ad. Trendelenburg, Logische Untersuchungen. Bd. 2, Aufl. 3. Leipzig 1870. p. 461—510.

mich selbst darbietet, eine andere, welche Gott zu ihrem Gegenstande hat [23]).

Jede in mir seiende Vorstellung als Wirkung hat eine wirklich seiende Ursache, in der eben so viel oder mehr als in der Wirkung enthalten sein muss.

Cartesius selbst hat sich über das Verhältniss des von ihm vorgetragenen Causalitätsbeweises zu dem gewöhnlich sogenannten cosmologischen Beweis a contingentia mundi, welcher von dem Vorhandensein an sich zufälliger, aber tatsächlich vorhandener Dinge auf ein notwendiges Wesen als ihre letzte Ursache schliesst, nicht näher erklärt, ebensowenig über das Verhältniss jenes Causalitätsbeweises zu dem sogenannten ontologischen Beweis, der lediglich aus dem Begriff Gottes sein Dasein erschliessen will. — Genau betrachtet, erscheint der Cartesianische Beweisgang nur eine spezielle Anwendung des cosmologischen auf das Gebiet unserer Vorstellungen zu sein, die doch auch selbst eine Seite des Kosmos darstellen. Unter diesen trifft Cartesius die Vorstellung von Gott als vollkommenstem Wesen als eine Tatsache, die wie jede gegebene Tatsache Erklärung aus einer Ursache verlangt. Diese kann für die Vorstellung eines unendlich vollkommeneren Wesens, als wir selbst sind, nur in diesem selbst liegen. In einer solchen, als einer unendlich höheren und reicheren Existenz, als die unsrige ist, ist eminenter als Wirklichkeit vorhanden, was sich in uns nur als vorgestellte (objective) Realität, als gegebene Tatsache, vorfindet. Cartesius selbst freilich macht sich den Einwurf, man könne nicht wissen, ob nicht doch in uns ein uns unbekanntes Vermögen liege, sich die Vorstellung eines solchen vollkommensten Wesens zu bilden, ohne dass sie von einem solchen selbst als äusserer Ursache in uns bewirkt werde. Er nähert sich in dieser Richtung den letzten Consequenzen eines subjektiven Idea-

23) cfr. op. p. 19. med. III.

lismus, wie sie später am schärfsten Fichte geltend machte. Der subjective Idealismus weist darauf hin, dass — wir mögen so viel von äusserer Realität auser dem vorstellenden Ich sprechen, als wir wollen — solche Realität doch immer wieder nur durch eine Vorstellung von ihr für uns vorhanden ist; auch schliesslich gar nicht zu sagen wäre, wie denn eine äussere Realität als etwas der blossen Vorstellung ganz ungleichartiges auf diese wirken und Ursache für dieselbe werden könne. Denn nach einem allgemein geltenden Satze könne nur Gleichartiges auf Gleichartiges wirken, also im Grunde nur Vorstellung auf Vorstellung. Cartesius lässt aber dabei ausser Acht, dass dann nicht nur Gott, sondern überhaupt nichts Anderes ausser uns, z. B. die Körperwelt, Vorstellungen von sich in uns bewirken könne. In der Tat wäre auch dies Bedenken ein absolutes Hinderniss für jede andere Ansicht als die subjektiv-idealistische, wenn wir nicht anzuerkennen hätten, dass das Andere Gegenständliche ausser unseren Vorstellungen, wenn es auch ein von diesen Unterschiedenes bleibt, doch auch etwas Gleichartiges mit unseren Vorstellungen habe. In der Aussenwelt selbst finden wir auch in der Tat allgemeine Gesetze und Gedanken ausgeprägt und desshalb ist sie unserem Denken innerlich verwandt und kann so Gegenstand unseres Vorstellens werden. Und muss nicht das Gleiche vor Gott gesagt werden? Auch er ist ein von unserem geistigen Wesen unterschiedenes und doch zugleich innig verwandtes. Wir sind geistig vernünftige Wesen und desshalb nach seinem Bilde geschaffen. Von diesem Gesichtspunkte aus kann erst der subjektive Idealismus in seiner Einseitigkeit überwunden werden. Und von diesem Gesichtspunkte aus wird man auch dem Cartesianischen Causalitätsbeweis eine gewisse Berechtigung unter den regressiven, von den Erfahrungstatsachen ausgehenden Beweisen für das Dasein Gottes zugestehen müssen, indem die innere Nötigung, deren wir uns im Denken bewusst werden, vom

blos tatsächlich Vorgefundenen aus zu einer letzten notwendigen Ursächlichkeit aufzusteigen, eine immer auf's Neue sich geltend machende bleibt und zur Anerkennung einer wirklich existierenden unbedingten Ursache hintreibt, so wenig auch wir einen mit ihr sich deckenden Begriff zu gewinnen vermögen. Es bleibt desshalb dieser Beweis, sowie alle regressiven Beweise, weit entfernt davon, die Beweiskraft eines mathematischen zu erreichen und kann nur die Bedeutung eines Wahrscheinlichkeitsbeweises für sich in Anspruch nehmen. Cartesius war freilich der Meinung, bei seinem Causalitätsbeweis mit gleicher Sicherheit vorgegangen zu sein wie die Mathematik in ihren strengen Beweisen verfährt.

Die gleiche Sicherheit scheint ihm denn auch der ontologische Beweis zu bieten, der dem eben besprochenen Causalitätsbeweise darin gleicht, dass er von unserem Gottesbegriffe ausgeht; aber nicht wie dieser, um nach der Ursache desselben ausser dem menschlichen Geiste zu fragen, sondern um darzutun, dass das Dasein Gottes schon mit dem Inhalt seines Begriffes notwendig gegeben sei. Er folgt in diesem Beweisgange dem des Anselm.

Nach Anselm [24]) schliesst der Begriff Gottes den Begriff eines vollkommensten Wesens in sich. Zum Begriff eines vollkommensten Wesens aber gehört Existenz; also existiert Gott. Daher existiert er nicht nur in der Vorstellung, sondern, was die höchste Vollkommenheit ist, die wir doch dem höchsten vollkommensten Wesen nicht absprechen dürfen, in Wirklichkeit.

Anselm erhielt auf diesen Beweis schon selbst Entgegnungen [25]). Daraus dass Gott in der Vorstellung sei, folge noch nicht, dass er in Wirklichkeit sei. Darauf er-

---

24) cfr. Anselmus. opera omnia. Coloniae Agrippinae 1612. proslogium cap. 2 tom. III p. 24.

25) cfr. Anselm. op. liber contra insipientem tom. III. p. 30.

widerte Anselm: „Das vollkommenste Wesen kann nur ohne Anfang seiend gedacht werden. Was seiend und nicht seiend gedacht werden kann, kann nur von einem Anfang an seiend gedacht werden. Also kann das vollkommenste Wesen, da es nur ohne Anfang seiend gedacht werden kann, nicht seiend und nicht seiend, sondern muss als seiend gedacht werden [26]). Nach Cartesius, wie schon vorher dargelegt ward S. 35. 79, sind die Sätze der Mathematik wahr, da ich sie klar und deutlich erkenne. Wie nun, wenn ich ein Dreieck vorstelle, ich mir dasselbe nicht anders denken kann, als dass seine $3 < = 2$ RR sein müssen, wie mit der Vorstellung eines Dreieckes die der Gleichheit seiner $3 < = 2$ RR verknüpft ist, so mit der Vorstellung Gottes die seines Daseins. Mit Recht wendet nun Descartes hier ein, dass daraus, dass ich mir Gott als seiend denke, noch nicht folge, dass Gott in Wirklichkeit sei; ebenso wie daraus, dass ich mir den Berg nicht ohne das Tal vorstellen kann, noch nicht folge, dass wirklich ein Berg in der Welt sei. Doch darauf erwidert er: Nicht kommt es darauf an, dass ein Berg oder ein Tal bestehe, sondern dass der Berg von dem Tale, mögen sie bestehen oder nicht, unzertrennlich sei. Allein Descartes hat vergessen, dass Berg und Tal zwar in der Vorstellung unzertrennlich sind, desshalb aber nicht wirklich existieren müssen, und ebenso das Dasein Gottes, des vollkommensten Wesens, in der Vorstellung von der Vorstellung des vollkommensten Wesens unabtrennbar ist, aber desshalb noch nicht in der Wirklichkeit. Und so müssen wir Kant bei diesem Beweise beistimmen, dass aus dem vorgestellten Sein noch nicht das wirkliche Sein folge. So trifft Descartes derselbe Vorwurf, der schon Anselm getroffen: Daraus, dass Gott in der Vorstellung sei, folge noch nicht,

26) lib. contra insipientem tom. III. p. 30.

dass er in Wirklichkeit sei. Auch hat Kant mit Recht schon hervorgehoben, dass man das Dasein, die Existenz, nicht als eine Vollkommenheit (Prädicat) neben andere Vollkommenheiten und Prädicate stellen dürfe, wie wenn Gott gleichsam nur eine Vollkommenheit fehlte, wenn er nicht existierte.

Wir haben hiermit in Kürze die beiden Cartesianischen Beweise für das Dasein Gottes betrachtet.

Der Causalitätsbeweis gründet sich auf Sätze der klaren und deutlichen Erkenntniss und ist somit im Widerspruch mit dem Ausgangspunkte, der Forderung eines allgemeinen Zweifels. Ausserdem geht ihm eine deutliche klare Erkenntniss seiner Elemente ab und kann desshalb keinen Vergleich aushalten mit der Evidenz eines mathematischen. Der ontologische Beweis hat den Fehler, dass aus der Vorstellung des daseienden Gottes das Dasein selbst gefolgert wird, während er doch in Wahrheit über die blosse Vorstellung des daseienden Gottes nicht hinausgeht und somit zeigt, was Kant sagt: „Dass an dem so berühmten ontologischen Beweise vom Dasein eines höchsten Wesens aus Begriffen alle Mühe und Arbeit verloren ist und die Menschen ebensowenig aus blossen Ansichten und Ideen reicher werden möchten als ein Kaufmann an Vermögen, wenn er, um seinen Zustand zu verbessern, seinem Cassenbestande einige Nullen anhängen wollte[27])".

Alle beide Beweise aber, der Causalitäts- wie der ontologische Beweis sind in ihrem Anfangspunkte dem Anfangspunkte der Metaphysik selbst zuwider. Sie ruhen nämlich auf dem Satze der klaren und deutlichen Erkenntniss, dass ich in mir die Vorstellung eines höchst vollkommenen Wesens habe. Aber eben die klare und deutliche Erkenntniss war auch an ihrem Teile für zweifelhaft erklärt worden.

27) cfr. Kant, Kr. d. r. V. S. 467.

Kapitel III. Weitere Sätze auf Grundlage klarer und deutlicher Erkenntniss. Die Natur der Substanzen.

Weitere Sätze der genannten Art findet nun Cartesius auch in denjenigen, welche die Natur der Substanz betreffen. Wir haben in diesem Begriffe einen der wichtigsten für das ganze System unseres Philosophen schon anerkannt (s. S. 104). Im allgemeinen ist ihm „die Substanz ein Ding, das an sich fähig ist zu existieren[28])". Er unterscheidet dann dreierlei Substanzen. Die göttliche Substanz ist „diejenige, welche wir als höchst vollkommen vorstellen und in der wir nichts erfassen, was irgend einen Mangel oder eine Beschränkung der Vollkommenheit enthält[29])."

Die denkende Substanz ist „diejenige, der unmittelbar das Denken innewohnt[30])." Wie wenig später Kant mit der Position des Ich's als einer „denkenden Substanz" einverstanden war, wurde schon hervorgehoben (S. 105 u. 106). In den Paralogismen der reinen Vernunft weist er darauf hin, dass ich als Denkender mich immer als Subjekt ansehen müsse, dass ich aber desshalb keineswegs auch ein selbstständig bestehendes Wesen sei. „Dass zwar Ich, der ich denke, im Denken immer als Subjekt, und als etwas, was nicht blos wie Prädikat dem Denken anhänge, betrachtet werden kann, gelten müsse, ist ein apodiktischer und selbst identischer Satz; aber er bedeutet nicht, dass ich als Objekt ein für mich selbst bestehendes Wesen oder Substanz sei. Das letztere geht sehr weit, erfordert daher auch Data, die im Denken gar nicht angetroffen werden[31])".

---

28) cfr. op. p. 20. med. III.

29) cfr. rat. mor. geom. dispos. defin. VIII. op. p. 86.

30) cfr. rat. mor. geom. dispos. defin. VI. op. p. 86.

31) cfr. Kant. Kr. d. r. V. Aufl. 5. Leipzig 1799 S. 407.

Die ausgedehnte Substanz ist „das unmittelbare Subjekt der räumlichen Ausdehnung und der Accidenzien, welche die Ausdehnung voraussetzen, wie Gestalt, Lage, örtliche Bewegung, Körper[32])“.

Betrachten wir das Verhältniss der Substanzen zu einander, zunächst das Verhältniss der göttlichen zur denkenden und ausgedehnten.

Von Gott heisst es, dass er „eine unendliche Substanz sei, unabhängig, höchst einsichtsvoll, höchst mächtig, von der sowohl ich als auch alles andere, wenn noch sonst etwas existiert, geschaffen ist[33])“. Da Gott alles geschaffen hat, so muss er auch die beiden Substanzen, die denkende und die ausgedehnte, geschaffen haben.

Doch Gott hat alles Daseiende nicht nur erschaffen, sondern er erhält es auch. „Es ist ja demjenigen, der auf die Natur der Dauer aufmerkt, klar, dass dieselbe Kraft und Handlung notwendig ist, um irgend ein Ding in den einzelnen Momenten, in denen es fortdauert, zu erhalten, die notwendig ist, um eben dasselbe von neuem zu schaffen, wenn es noch nicht bestand[34])“.

Somit ergiebt sich, dass die beiden Substanzen, die denkende und die ausgedehnte, von Gott nicht nur erschaffen worden sind, sondern auch erhalten werden, also nicht ohne die göttliche Substanz existieren können. Da nun aber der Satz, als klar und deutlich erkannter, lautet: „zwei Substanzen sind wirklich verschieden, wenn eine von ihnen ohne die andere existieren kann[35]):“ und wir wissen, dass sowohl die denkende als die ausgedehnte ohne die

32) cfr. rat. mor. geom. dispos. defin. VI. op. p. 86.
33) cfr. op. p. 21. med. III.
34) cfr. op. p. 23. med. III.
35) cfr. rat. mor. geom. dispos. defin. X. op. p. 86.

göttliche Substanz nicht existieren können, so ergiebt sich, dass sie im Verhältnisse zur göttlichen keine wahren Substanzen sind. Descartes bezeichnet sie als geschaffene:

„Es können die körperliche Substanz und der Geist oder die denkende Substanz unter dem allgemeinen Begriffe „geschaffene Substanzen" zusammengefasst werden, weil es Dinge sind, die einzig und allein des Mitwirkens Gottes zu ihrer Existenz bedürfen[36])."

Wenden wir uns zu dem Verhältnisse der geschaffenen Substanzen zu einander. Wenn die denkende und die ausgedehnte Substanz in Beziehung zu einander wahre Substanzen sein sollen, so müssen sie sich gegenseitig ausschliessen, so müssen sie, eine ohne die andere, bestehen können.

Doch dem widerspricht das Verhältniss, in dem Seele und Körper im Menschen als Ganzem zu einander stehen. In diesem schliessen sich Körper und Seele nicht aus, sondern bedingen sich; denn ich bin eben kein Mensch, wenn ich nur einen Körper habe. Was mich erst zum Menschen macht, ist das Hinzukommen der Seele. Ich, Mensch, bin aus Körper und Seele zusammengesetzt.

Die Seele hat ihren Sitz im Körper, und zwar „in einem kleinen Teile desselben, nämlich in dem, in welchem der Gemeinsinn vorhanden sein soll[37])." „Ich scheine, sagt Descartes, klar und deutlich zu erkennen, dass der Teil des Körpers, in dem die Seele unmittelbar ihre Funktionen ausübt, keineswegs das Herz noch auch das ganze Gehirn ist, sondern nur der innerste Teil des letzteren, nämlich eine gewisse sehr kleine Eichel, in der Mitte des Gehirnes gelegen[38])." Cartesius meint bekanntlich die Zirbeldrüse.

36) cfr. princip. I, 52.

37) cfr. op. p. 44. med. VI.

38) cfr. oeuvres, tome IV. les passions de l'âme. art. XXXI.

Nur im Menschen vereinigen sich Leib und Seele, ausgedehnte und denkende Substanz. Sonst sind sie stets von einander getrennt. So sind die Tiere nur ausgedehnte Substanzen, sie sind ohne jeglichen Verstand. „Die Tiere besitzen nicht nur weniger Verstand als die Menschen, sondern sie haben überhaupt keinen. Es giebt mehrere Tiere, welche mehr Geschicklichkeit als wir in einigen ihrer Handlungen beweisen. Man sieht jedoch, dass sie in vielen anderen Handlungen solche keineswegs an den Tag legen; so dass das, was sie besser als wir machen, nicht beweist, dass sie Geist besitzen; denn sonst würden sie mehr als einer von uns haben und in jeder anderen Sache besser handeln[39])."

Die Tiere sind Maschienen, sie sind Automaten. Descartes wendet folgenden Vergleich an: „Ich hatte gezeigt, dass, wenn es solche Maschienen mit den Organen und der äusseren Gestalt eines Affen oder eines anderen unvernünftigen Tieres gäbe, wir kein Mittel haben würden, zu zeigen, dass sie in allem nicht derselben Natur wie die Tiere wären[40])."

Das Wesen des Menschen geht im Geiste auf, das des Tieres im Körper. Aus zwei Gründen sind die Tiere von den Menschen verschieden. Einmal können sie sich nicht der Worte oder der Zeichen bedienen, durch deren Verbindung wir unsere Gedanken einem anderen mitteilen. Sodann werden die Tiere, wenn sie auch einiges so gut wie wir verrichten können, uns doch in vielen Dingen nachstehen. Und daraus wird man erkennen, dass sie nicht mit Vernunft, sondern nur mechanisch, nach der Einrichtung ihrer Organe, handeln. Sind Menschen und Tiere ver-

---

39) cfr. oeuvres, tom. I. p. 188. discours part. V.

40) cfr. oeuvres, tom. I. p. 185 u. 186. discours part. V.

schieden, so haben sie doch einen Punkt gemeinsam, nämlich die sinnlichen Empfindungen. Doch zeigt Descartes auch in Beziehung auf letztere einen unverkennbaren Mangel an Uebereinstimmung in seinem Denken. Einmal bezieht er sie nur auf den Geist:

„Ich bin ein denkendes Ding, d. h. ein zweifelndes, bejahendes, verneinendes, wenig verstehendes, vieles nicht wissendes, wollendes, nicht wollendes, vorstellendes, und auch empfindendes. Denn wie ich früher bemerkt habe, so bin ich, obgleich das, was ich empfinde oder vorstelle, ausserhalb meiner vielleicht nichts ist, dennoch überzeugt, dass jene Arten des Denkens, die ich Empfindungen oder Vorstellungen nenne, so weit sie nur Arten des Denkens sind, in mir vorhanden sind[41])."

Sodann bezieht er sie auf den Körper. „Die Empfindungen, die wir auf unseren Körper oder auf einige seiner Teile beziehen, sind die des Hungers, des Durstes und anderer natürlicher Begehren, mit denen man den Schmerz, die Wärme und die anderen Affekte, die wir wie in unseren Gliedern und nicht wie in den ausserhalb unser befindlichen Objekten empfinden, verbinden kann[42])." Er bezieht sie endlich auf den Geist und Körper. „Gewisslich sind jene Empfindungen des Hungers, des Durstes, des Schmerzes, nichts anderes als einige verwirrte Arten des Denkens, welche aus der Vereinigung und gleichsam aus der Vermischung des Geistes mit dem Körper entstanden sind[43])." Daraus nun, dass sich Leib und Seele nicht ausschliessen, sondern sich gegenseitig bedingen, sich vereinigen, dass die Seele, die denkende Substanz, im Körper, in der ausgedehnten Substanz, ihren Sitz hat, ergiebt sich,

41) cfr. op. p. 15, med. III.

42) cfr. oeuvres. tome IV. les passions de l'âme. art. XXIV.

43) cfr. op. p. 41. med. VI.

dass beide Substanzen nicht wahre Substanzen sind. Dafür spricht auch schon die Bezeichnung „geschaffene Substanzen". Sie ist ein offenbarer Widerspruch gegen den Substanzbegriff, nach dem die Substanz causa sui ist und also jedes Geschaffensein ausschliesst.

So sehen wir: der Substanzbegriff des Cartesius scheitert bezüglich der geschaffenen an zwei Punkten:

Die ausgedehnte und denkende Substanz können im Verhältnisse zur göttlichen nicht wahre Substanzen sein, da sie von derselben geschaffen worden sind und erhalten werden, also ohne diese nicht existieren können. Die geschaffenen Substanzen unter einander können nicht wahre Substanzen genannt werden, da sie sich im menschlichen Organismus vereinigen und nicht ausschliessen.

Nur Eine Substanz giebt es, die Substanz im wahren Sinne des Wortes genannt werden darf. Das ist die unendliche. Dies hat schon Descartes selbst ausgesprochen: „Unter Substanz können wir nichts anderes verstehen als ein Ding, das so existiert, dass es keines anderen zu seiner Existenz bedarf. Und zwar kann unter Substanz, die keiner anderen Sache bedarf, nur eine einzige verstanden werden, nämlich Gott[44])."

Diese Auffassung hat denn folgerichtig Spinoza weitergebildet. Nach ihm giebt es nur eine einzige Substanz und Denken und Ausdehnung sind ihre Attribute.

„Unter Gott verstehe ich ein absolut unendliches Wesen, „d. h. eine Substanz, die aus unendlichen Attributen besteht, deren jedes ein ewiges und unendliches Wesen ausdrückt[45])."

---

44) cfr. op. p. 14. princ. I, 51.

45) cfr. Benedicti Spinoza opera quae supersunt ommia ed. Paulus Jenae 1803. Vol. poster. Ethices pars I. defin. VI. p. 35.

„Das Denken ist ein Attribut Gottes und Gott ist ein denkendes Ding[46]).“

„Einzelne Gedanken, sei es dieser oder jener Gedanke, sind Arten, die Gottes Natur auf eine gewisse und bestimmte Weise ausdrücken“ [47]).

„Die Ausdehnung ist ein Attribut Gottes oder Gott ist ein ausgedehntes Ding“ [48]).

„Mit den einzelnen Ausdehnungen verhält es sich wie mit den einzelnen Modifikationen des Denkens“ [49]).

So lies Spinoza der Cartesianischen Lehre gegenüber nur Eine unendliche Substanz gelten. Ausserdem kannte er aber nur die Attribute des Denkens und der Ausdehnung und die modi derselben. Damit führte er einen Monismus der Substanz, eine pantheistische Alleinheitslehre, in die Philosophie ein, die, wenn auch nicht ohne Vorgang, doch im Ganzen der christlichen Denkweise der damaligen Zeit überhaupt und der des Cartesius insbesondere sehr ferne lag und erst seit dem letzten Dritteil des vorigen Jahrhunderts, besonders seit Lessings, Herders, Göthes tieferer Würdigung Spinoza's eine mächtige Wirkung übte. Obwohl nun Spinoza durch seine Weltanschauung den Widerspruch, in den Cartesius durch Aufstellung zweier endlicher Substanzen neben der Einen unendlichen und absoluten geraten war, beseitigen zu können glaubte, so hat er doch nicht gezeigt, wie sich seine Eine Substanz in einer unendlichen Reihe von Attributen und modis explicieren könne, ohne dadurch der Verendlichung zu verfallen und damit in Widerspruch mit sich selbst zu geraten. Weiterhin konnte Spinoza auch jenen

46) Ethices pars. II. propos I. p. 78.
47) demonstr. p. 79.
48) propos. II. p. 79.
49) demonstr. p. 79.

Widerspruch bei Cartesius, der aus dem Verhältniss der beiden endlichen Substanzen zu einander hervorwuchs, indem sie sich völlig ausschliessen, dann aber doch im Menschen zu einer Einheit zusammenschliessen sollten, dadurch überwunden zu haben glauben, dass er die beiderlei Arten von modis nicht als sich ausschliessende Dinge, sondern nur als verschiedene Seiten eines und desselben Dinges, der absoluten Substanz, betrachtet wissen wollte. Warum indessen unter unendlich vielen Attributen der Substanz nur die des Denkens und der Ausdehnung uns bekannt sein sollen, hat er nirgends dargetan. Es hat sich ferner bei Spinoza der Dualismus der beiden endlichen Substanzen bei Cartesius, genauer besehen, nur in einen Dualismus zweier verschiedener Betrachtungsweisen umgesetzt, welche in parallelen Reihen von modis einander entsprechen sollten Aber erklärt war auf diese Weise die Differenz der beiden Auffassungsweisen und ihr Zusammenbestehen in der Einen Substanz nicht.

Auch die eigentliche Schule des Cartesius empfand mehrfach den Widerspruch in seiner Lehre bezüglich des Verhältnisses der beiden endlichen Substanzen und versuchte sich an dessen Lösung. Geulinx (Prof. in Leyden) glaubte ihn durch den von ihm vertretenen Occasionalismus, beseitigen zu können. Nach demselben finden bei Gelegenheit bestimmter psychischer Vorgänge entsprechende körperliche Veränderungen und umgekehrt statt und ist die Ursache in einer assistentia supranaturalis dei zu finden; was aber freilich nur heissen würde, an Stelle einer Erklärung aus der Natur der Dinge selbst heraus ein fortwährend sich erneuerndes Wunder setzen.

Eine geistvollere Deutung des Verhältnisses zwischen psychisch geistiger und ausgedehnt körperlicher Existenz bietet der grosse Ahnherr der neueren deutschen Philosophie, Leibnitz, dar. Nicht wie Spinoza opfert er die Vielheit der Substanzen einer einzigen, sondern, indem er

als wesentliche Eigentümlichkeit der Substanz die tätige vorstellende Kraft geltend macht, legt er allem Gegebenen solche Kräfte zu Grunde, sowohl den psychischen Erscheinungen als den Phaenomenen der ausgedehnten Körperlichkeit. Diese Kräfte, Monaden genannt, die er als metaphysische Atome, somit als immaterieller Natur, als Seelen oder seelenartig bezeichnet, lässt er durch eine Art von Effulguration aus einer ursprünglichen Einheit, aus Gott, hervorgehen. Sie ordnen sich ihm vermöge einer von Gott ihnen ursprünglich eingepflanzten harmonia praestabilita zu einer grossen Stufenreihe, in der die höheren Monaden die Fähigkeit besitzen, sich eine klare und deutliche Vorstellung von sich, der Welt und Gott zu bilden, während die niederen nur verworrener Vorstellungen fähig sind. Auf eben dieser beruht ihm nun auch das Phaenomen einer ausgedehnten Körperlichkeit, welche selbst nicht auf eine substantielle Existenz Anspruch machen kann wie die immaterielle Monade. Der Widerspruch, der von Cartesius durch Einführung der beiden endlichen Substanzen hervorgerufen worden war, schien mithin für Leibnitz lösbar, indem er nur der psychisch geistigen, nicht aber auch der ausgedehnten Substantialität im strengen Sinne zuerkannte. Noch weiter ging in dieser Richtung Berkeley, Bischof in Cloyne in Irland. Er erkannte ausser Gott nur noch die Existenz einer Geisterwelt an. Dagegen leugnete er die sinnliche Aussenwelt und fasste sie nur als eine Welt von Vorstellungen, die durch Gottes Einwirkung in den Geistern nach bestimmten Gesetzen hervorgerufen werde.

Inzwischen aber hatte die durch Baco's Reform angeregte, auf Beobachtung, Experiment gegründete und von der Methode der Induktion geleitete Erfahrungswissenschaft so sichere Fortschritte gemacht, dass man von einer atomistisch mechanischen Weltauffassung schliesslich die Lösung aller Rätsel und Widersprüche erwartete. So kam

es dazu, dass Locke in seinen Untersuchungen über den menschlichen Verstand im Interesse des Empirismus jeden ursprünglichen Besitz des menschlichen Geistes vor aller Erfahrung (namentlich aber den angeborener Vorstellungen, wie sie von Cartesius geltend gemacht worden waren) in Abrede stellte. Und von hier aus wurde denn auch dem Scepticismus das weiteste Gebiet eröffnet, um das geistige Leben auf der ganzen Linie seiner Betätigung in seiner Selbstständigkeit anzuzweifeln, wie dies denn nicht blos bezüglich der Religion, sondern auch aller aprioristischer Tätigkeiten des Geistes, durch Hume auch in Beziehung auf die Verhältnisse der Causalität und Substantialität, geschah.

Hatte man also von idealistischer Seite her, über den Cartesius hinausgehend, die Materie als den einen Faktor in der Welt der Dinge gestrichen, so ging man jetzt von empirischer Seite her darauf aus, eine ursprüngliche Existenz und Betätigung des psychisch geistigen Wesens völlig zu beseitigen. Die deutsche Philosophie zwar blieb besonders in Folge des Einflusses des Leibnitz-Wolf'schen Systems dem Materialismus überwiegend abgeneigt, dagegen sprach er in der französischen Aufklärungszeit, in la Mettrie: l'homme machine (Leyden 1748) und von Holbach's système de la nature (1770) seine volle Consequenz aus.

Kant's Kriticismus, angeregt durch Hume's Scepticismus, fand sowohl in den dogmatischen Annahmen des Idealismus als denen der materialistischen Doctrin den gemeinsamen Fehler, dass sie ohne vorangegangene Prüfung des menschlichen Erkenntnissvermögens geltend gemacht wurden. Diese Prüfung führte ihn zu der Ueberzeugung, dass wir zwar die Gesetzmässigkeit der Erscheinung den in uns a priori liegenden Formen des Anschauens und Denkens, den Formen von Raum und Zeit, und den Kategorien gemäss einzusehen im Stande sind, dass uns dagegen die Erkennbarkeit des

der sinnlichen Erfahrung zu Grunde liegenden Dinges an sich versagt ist und uns dieses der Theorie verschlossene Gebiet, so sehr es sich im sittlichen Leben als wirksam erweist und hier zu den Postulaten der Freiheit, Unsterblichkeit und eines persönlichen Welturhebers und Vergelters führt, nur hypothetische Annahmen gestattet. Wir können desshalb auch nicht sagen, ob das den inneren und äusseren Erscheinungen zu Grunde liegende An Sich von psychischer oder materieller Natur sei. Und wenn Kant doch geneigt ist, die Materie ähnlich, wie Leibnitz, als Erscheinung wirkender Kräfte zu betrachten, so lässt sich hiernach fragen, ob dies eine mit den Grundsätzen seiner Lehre vereinbare Annahme gewesen sei.

Die nach Kant besonders in den Vordergrund tretenden, einander ablösenden Systeme von Fichte, Schelling, Hegel, welche zuerst einen subjektiven, dann einen objektiven, und absoluten Idealismus in dogmatischer Weise vertreten, liessen selbstverständlich nur eine phänomenale Bedeutung der Materie übrig, indem sie andererseits Vernunft und Geist als das wahre An Sich der Dinge bis zur völligen Identität des absoluten Geistes mit dem ihn denkenden endlichen geltend machten. Meinte doch Hegel in der dialektischen Bewegung der logischen Kategorien das wahre An Sich der Weltentwicklung dargelegt zu haben, und glaubte er, in denselben die wahren weltschöpferischen Mächte aufzeigen zu können.

Den Ausschreitungen des absoluten Idealismus gegenüber nahm besonders um die Mitte unseres Jahrhunderts der Empirismus aufs Neue in Form einer materialistischen Theorie, auf atomistisch mechanische Weltanschauung gegründet, zunächst in naiv dogmatischer Weise ein ausschliessliches Recht auf die richtige Deutung der Dinge in Anspruch. Indessen waren die Principien der Kant'schen Kritik zu tief in den Geist, namentlich der deutschen Forschung,

eingedrungen, als dass eine derartige Anschauung sich hätte dauernd behaupten können. Man konnte sich der Anerkennung des nur phänomenalen Charakters der Materie und der ausgedehnten Körperlichkeit auch von Seiten denkender Naturforscher, besonders auch im Hinblick auf die Ergebnisse der neueren Physiologie, nicht entziehen, und man unterschied sich auf dieser Seite hauptsächlich nur durch die verschiedene Schätzung der psychologischen Vorgänge. Denn einerseits glaubte man in letzteren auch nur lediglich ein phänomenales, der Erscheinung angehörendes Sein, dessen an sich seiende Grundlage uns unbekannt bliebe, anerkennen zu müssen; andererseits aber meinte man doch wieder in dem Wesen der Seele als einfacher Substanz Kant gegenüber ein Mittel gefunden zu haben, um metaphysische Begründungen auf übersinnlicher Basis zu gewinnen. Was das Letztere betrifft, so dürfen wir hier an Herbart's Metaphysik und an die so einflussreiche philosophische Forschung Lotze's erinnern. Bezüglich des Ersteren müssen wir auf den von Seiten bedeutender philosophierender Naturforscher geltend gemachten Monismus, der mehrfach an den des Spinoza anknüpft, wie wir ihn durch Wundt und Andere vertreten finden, hinweisen. Aber daneben geht auch immer noch eine dualistische Strömung, wie die von Cartesius selbst geltend gemachte, her; und wenn man jenes hinter aller Erscheinung liegende Urwesen nur nach der alle Erscheinung verneinenden Seite auffasst, so sehen wir auch die Gestalt des Nihilismus auftauchen, wie er durch Schopenhauer und in allerdings modificierter Weise durch Ed. v. Hartmann mit grossem Erfolge vertreten wurde. Wir können somit auf diesem bunten Bilde der gegenwärtigen Forschung so ziemlich alle überhaupt möglichen Annahmen, die sich bezüglich des Verhältnisses der beiden Substanzen, der denkenden und ausgedehnten, aufstellen lassen, vorfinden. Entweder nämlich wird die

gleiche Ursprünglichkeit und Substantialität beider neben einander behauptet, wie uns dies der Dualismus des Cartesius, der dem populären Denken immer am meisten zusagen wird, zeigt. Oder es wird idealistisch dem geistigen Wesen vor dem körperlich stofflichen der Vorrang eingeräumt und letzteres auf das erstere zurückgeführt. Oder es wird in materialistischer Weise umgekehrt die Materie als Gesammtheit von Atomen zum Substantiellen erhoben und alles Geistige nur als Efflorescenz der Materie und ihrer Prozesse aufgefasst. Endlich kann man versucht sein, beiden Seiten der Weltexistenz, der physisch geistigen wie der materiellen, Substantialität abzusprechen und in ihnen nur einander correspondierende Erscheinungsweisen Eines uns nicht weiter begreiflichen Urwesens anerkennen zu wollen, sei es dass man das Urwesen mehr positiv als ursprüngliche Fülle der Existenz oder negativ als blosse Leere aequal dem Nichts auffasst. Es wird die Bedeutung der Cartesianischen Lehre in ein wesentlich helleres Licht treten, wenn man erwägt, dass für die Entwicklung der verschiedenen Denkweisen hinsichtlich des sehr entscheidenden Verhältnisses der beiden Seiten der Weltexistenz der erste sehr wirksame Anstoss in des Cartesius Lehre gegeben war. — Wenn nun aber die Frage gestellt wird, welcher von diesen vier genannten Richtungen der Vorrang gebühre, so werden wir letzteren der konsequent idealistischen zusprechen müssen. Denn der Materie gegenüber vermag nur das psychisch geistige Wesen die Gedanken seiner selbst wie des körperlichen Daseins zu fassen, während die Materie weder zu dem einen noch zu dem anderen fähig ist. Wenn ferner aus dem eigenen Innern der Materie heraus Veränderung, Bewegung, Leben hervorzukommen scheint, werden wir dies niemals anders als von psychisch geistiger Art vorstellen können. Und wenn wir uns endlich einen letzten Grund

der Weltexistenz nahe bringen wollen, so sehen wir uns an die höchste Form geistiger Tätigkeit, an die schöpferische Persönlichkeit selbst, gewiesen. Dabei braucht die atomistisch mechanische Weltbetrachtung nicht aufgegeben zu werden, sie wird im Gegenteil ungestört ihre überaus fruchtbare Tätigkeit fortsetzen. Aber sie wird je länger je mehr zur Ueberzeugung kommen müssen, dass ihre Lösung des Weltproblems nicht die abschliessende und vollendende sein kann.

Kapitel IV. Der Zirkelschluss.

Descartes war aus seinem Zweifeln heraus zu seinem cogito, ergo sum: gelangt. Dies war ihm gewiss, weil er es klar und deutlich erkannt hatte. Daraus zog er die Folgerung: alles, was ich wie den Satz: cogito, ergo sum: klar und deutlich erkenne, ist wahr. Doch dieser sein Satz: alles, was ich klar und deutlich erkenne, ist wahr: stand im Widerspruch mit dem Ausgangspunkt; denn nach diesem sollte an allem, auch an dem Klarsten und Deutlichsten gezweifelt werden. Nachdem er diesen Satz der Gewissheit hingestellt hat, erinnert er sich an seinen Ausgangspunkt, dass er auch in dem Klarsten und Deutlichsten getäuscht werden könnte. „Es kam mir in den Sinn, dass ich auch in dem, was wir so deutlich sehen, getäuscht würde [50]). Daher erscheint es ihm zunächst als Aufgabe, zu erörtern, ob Gott ist und ob er, wenn er ist, uns täuschen kann, so dass wir uns auch in dem Klarsten und Deutlichsten irrten.

„Um aber", sagt Descartes „jene metaphysische Art, an allem, auch an dem Deutlichsten, zu zweifeln, zu beseitigen, muss ich, sobald sich mir Gelegenheit bieten wird, prüfen, ob Gott ist und ob er, wenn er ist, ein

50) cfr. op. p. 16. med. III.

Betrüger sein kann [51]). Und nun baut Cartesius den Beweis für das Dasein Gottes auf Sätzen auf, die auf dem Criterium der Gewissheit ruhen. Nachdem er des Daseins Gottes gewiss geworden ist, folgert er daraus, dass uns Gott als das vollkommenste Wesen nicht täuschen kann, dass alles, was wir klar und deutlich erkennen, wahr sei.

Es wird also erst dem Ausgangspunkte zuwider, dass uns ein allmächtiges Wesen auch in dem Klarsten und Deutlichsten täuschen kann, der Satz: alles, was ich klar und deutlich erkenne, ist wahr: als Criterium der Gewissheit hingestellt.

Vermittelst dieses Criteriums wird das Dasein Gottes bewiesen. Und erst aus dem Dasein Gottes, des vollkommensten Wesens, wird uns das Criterium der Gewissheit bewiesen.

Blicken wir am Schlusse unseres Abschnittes zurück, so müssen wir sagen:

Der Ausgangspunkt ist von Descartes nicht im Auge behalten worden. Der erste Teil bis zum Dasein Gottes gründet sich auf das Criterium der Gewissheit: alles, was ich klar und deutlich erkenne, ist wahr. Aber dieses Criterium ist im Widerspruch mit dem Ausgangspunkte.

Der zweite Teil folgert aus dem Dasein Gottes die Wahrheit des Criteriums der Gewissheit. Aber der Beweis für das Criterium der Gewissheit ist nur ein scheinbarer. Er gründet sich nämlich auf Sätze, die auf dem zu beweisenden Criterium der Gewissheit selbst ruhen. Der Beweis lautet ungefähr so: Alles, was ich klar und deutlich erkenne, ist wahr. Das vollkommenste Wesen erkenne ich klar und deutlich. Da mich Gott als das vollkommenste Wesen nicht täuschen kann, muss alles, was

51) cfr. op. p. 16. med. III.

ich klar und deutlich erkenne, wahr sein. So hat „Descartes auf dieses auf Gottes Wahrhaftigkeit gestützte Criterium schon den Beweis für Gottes Dasein stützen müssen [52])“. „Er machte in seiner Methode einen Zirkel, der der gemeinste von allen Vernunftfehlern ist. Denn nach ihm kann man dieses Principes: alles, was ich klar und deutlich erkenne, ist wahr: nur sicher sein, weil es einen Gott giebt und weil dieser Gott kein Betrüger ist. Und er kann nur wissen, dass es einen Gott giebt und dass dieser Gott kein Betrüger ist, weil er die Existenz Gottes durch die Vorstellung, die er in sich selbst findet, klar und deutlich erkennt und weil er die Täuschung als eine gottesunwürdige Sache deutlich erfasst. Mit einem Worte: er beweist den ersten Satz durch den zweiten, ohne ein Recht zu haben, die Wahrheit weder des einen noch des anderen anzunehmen“ [53]).

Das Criterium der Gewissheit ist nicht bewiesen.

Und somit ist auch der zweite Teil der Metaphysik, in dem aus dem scheinbar bewiesenen, in Wahrheit aber unbewiesenen Criterium der Gewissheit, die Gewissheit der mathematischen Wahrheiten und der körperlichen Dinge gefolgert wird, dem Ausgangspunkt widersprechend.

Abschnitt II. Wiederholter Rückblick auf den Ausgangspunkt des Systems und die Unmöglichkeit, ihn zur Grundlage desselben zu machen.

Kapitel I. Historisches.

Eine Vergleichung des Scepticismus, wie ihn Cartesius wenigstens zum Ausgangspunkte seines Systems machen wollte, mit den Lehren der sceptischen Denker in alter und neuer Zeit, besonders der mit Cartesius gleichzeitigen oder

52) cfr. Ueberweg, Grundr. d. Gesch d. Ph. B. III. S. 53.

53) cfr. P. G. Daniel. Voyage du monde de Descartes p. 81.

ihm folgenden, wäre eine für das Verständniss dieser Denkweise fruchtbare Aufgabe. Wir können der Lösung derselben hier nicht näher treten, möchten jedoch unsere Schlussbetrachtungen mit bedeutsamen Aeusserungen eines der geistvollsten Sceptiker aller Zeiten über den Scepticismus überhaupt und den des Cartesius insbesondere einleiten, des Engländers David Hume.

Er unterscheidet drei Arten des Scepticismus. „Eine Art desselben geht allem Studium und aller Philosophie voraus und ist am meisten durch Descartes als ein oberstes Schutzmittel gegen Irrtum und voreiliges Urteil eingeschärft worden. Er empfiehlt einen allgemeinen Zweifel, nicht nur an unseren früheren Meinungen und Principien, sondern auch an unseren wahrhaftigen Vermögen, von deren Wahrhaftigkeit wir uns selbst, wie man sagt, erst durch eine Kette von Ueberlegungen überzeugen müssten. Die letztere wird abgeleitet aus einem Originalprincip, das unmöglich betrügen oder täuschen kann“ [54]). Hume glaubt jedoch hinzufügen zu müssen: „es sei uns weder ein solches Originalprincip bekannt, das vor anderen Principien voraus hätte, durch sich selbst klar und überzeugend zu sein, noch würde man, wenn es ein solches gäbe, etwas vermittelst jener geistigen Vermögen aus ihm ableiten können, nachdem wir vorher darauf angewiesen worden sind, ihnen nicht trauen zu dürfen. — Wäre es daher auch möglich, dass der Cartesianische Zweifel durch ein menschliches Geschöpf festgehalten würde (wie dies offenbar nicht der Fall ist), so würde er damit ganz und gar unverbesserlich sein und niemals könnte er unsere Ueberlegung zu einem Stande der Gewissheit und Ueberzeugung über irgend einen Gegenstand bringen.“

54) David Hume: an inquiry concerning human understanding in: essays and treatises on several subjects. Vol. III. p. 166 u. 167. Basel 1793.

Dass das letztere nicht die Meinung des Cartesius war, ist uns bereits aus Früherem bekannt (siehe oben S. 33 u. 60). Seine Meinung war es von vornherein, nicht bei dem Zweifel stehen zu bleiben. Er ging darauf aus, eine Wahrheit zu finden, die über allem Zweifel stehe, „so fest und sicher, dass keine von den übertriebenen Vermutungen der Sceptiker sie erschüttern könne [55])." Kaum hat er desshalb seine meditatio I mit dem Zweifel an aller Wahrheit geschlossen, da beginnt er schon seine meditatio II mit dem Gedanken, „ob er nicht etwas Gewisses, oder wenn nichts Anderes, so doch, dass es nichts Gewisses gäbe, erkennen könne" [56]). Dem Archimedes gleich, der nach einem festen und unbeweglichen Punkte verlangte, um die Erde zu bewegen, verlangte er „nach einem Punkte, der, wenn auch noch so klein, doch fest und unerschütterlich wäre."

Und ein solches Unerschütterliches fand er nun, wie wir wissen, in seinem cogito, ergo sum, einem Satze, der deswegen allen Zweifel ausschliessen sollte, weil wir ihn deutlich und klar erkennen. Und mit diesem Satze klarer und deutlicher Erkenntniss glaubte er nun auch die Voraussetzung für eine volle Gottes- und Weltgewissheit erhalten zu haben. — Sceptisch also beginnend, endet das System ganz dogmatisch und mit positiven — nach der Meinung seines Urhebers — streng beweisbaren Sätzen über Gott und Welt, wogegen Hume behauptete, dass ein solcher Anfang des Systems dasselbe für immer beim Zweifel festhalten und ihm jede Position verwehren würde. Wird man dieser Auffassung Hume's im Wesentlichen zustimmen müssen, so hat dagegen die Subsumtion des Cartesianischen Zweifels unter die von Hume beschriebene erste Art

55) cfr. oeuvres. tome I. p. 158. discours part. IV.

56) cfr. med. II. op. p. 9.

des Scepticismus, deren Eigentümliches darin bestehen soll, den Zweifel vor der Untersuchung geltend zu machen, schwerlich das Richtige getroffen. Denn man wird dem Cartesius nicht vorwerfen können, dass er vor jeder Prüfung, gleichsam in's Blaue hinein, einen allgemeinen Zweifel als Voraussetzung aller philosophischen Erkenntniss verlangt habe. Vielmehr war er gerade durch die Prüfung und Durchmusterung unserer Gewissheit auf den verschiedensten wissenschaftlichen Gebieten zu der Erkenntniss gekommen, dass die Masse dess dem Zweifel noch offen stehenden Erkenntnissmaterials eine unübersehbar grosse und desshalb am besten zunächst einmal mit der gesammten wissenschaftlichen Ueberlieferung zu brechen und von einem radikalen Zweifel auszugehen sei. Dies hat er denn auch mit einer solchen Entschiedenheit getan, dass es wohl den Anschein gewinnt, als wollte er nicht einen allgemeinen Zweifel blos versuchsweise und vorübergehend, sondern als eigentliches dauerndes Princip der Philosophie geltend machen; was denn allerdings Hume eine Berechtigung zu der Aeusserung darbieten konnte, dass man unter den Cartesianischen Voraussetzungen sich nie vom Zweifel befreien und eine positive Ueberzeugung über einen beliebigen Gegenstand gewinnen könne.

Hume hat für seine erste Art des Zweifels kein weiteres Beispiel ausser Cartesius geltend gemacht. Es ist fast, als hätte ihm die Beurteilung des Cartesianischen Zweifels überhaupt zu der von ihm ausgeführten Unterscheidung der Arten des Zweifels Veranlassung gegeben.

Eine andere Art des Scepticismus bezeichnet Hume als den „excessiven", auch als Pyrrhonismus und findet das Eigentümliche desselben darin: „dass er der Untersuchung nachfolge als ihr Resultat. Man glaubt auf diesem Standpunkte entweder die absolute Trüglichkeit der Fähigkeiten des Menschen oder ihr Unvermögen dargetan zu haben,

feste Bestimmungen für alle jene die Wissbegierde des Menschen reizende Gegenstände darzubieten, mit denen sich die Spekulation beschäftigt. Nicht nur die Geltung dessen, was die Sinne, sondern auch was der Verstand darbietet, erscheint ihm als zweifelhaft und die Maximen des gewöhnlichen Lebens nicht minder, als Metaphysik und Theologie“ [57]). So scharfsinnig aber auch der Scepticismus dieser Art seinen Standpunkt durchzuführen sucht, so dass er oft schwer widerlegbar erscheint (wie bezüglich der fraglichen Realität einer äusseren Sinnenwelt, der Begriffe des Unendlichen für Grösse und Zahl), so kann der Anhänger desselben von ihm doch weder einen dauernden Einfluss auf seinen eigenen Geist erwarten, noch einen wohltätigen auf die Gesellschaft. Würde er zur Herrschaft kommen, so sähen sich die Menschen zu einer totalen Lethargie verurteilt, Verkehr und Handlung hörten auf, bis die Notwendigkeiten der Natur der elenden Existenz des Menschen ein Ende machten. Mögen desshalb die Principien dieses Scepticismus in den Schulen ihre Triumphe feiern, dem Leben, den realen Objekten, den Principien unserer Natur gegenüber erscheinen sie als Schatten, als verschwindender Rauch; und wenn der Sceptiker aus seinem Traume erwacht, so findet er sich in derselben Fassung wie jeder andere Sterbliche.

Einem solchen excessiven Scepticismus gegenüber empfiehlt nun Hume einen mehr gemässigten oder academischen Zweifel, dem er Bestand und Fruchtbarkeit zuspricht, und der die Ergebnisse des excessiven dadurch korrigiert, dass er sie in Uebereinstimmung bringt mit dem Gemeinsinn und der Reflexion [58]). „Er beginnt mit klaren durch sich selbst gewissen Sätzen, schreitet fort mit vor-

57) cfr. Vol. III. p. 168.

58) cfr. Vol. III. p. 179.

sichtigen und sicheren Schritten, wird die aus jenen Sätzen gezogenen Folgerungen immer auf's Neue mustern und ihre Consequenzen genau prüfen. Durch diese Mittel werden wir langsame und kurze Fortschritte in unseren Systemen machen. Es sind dies die einzigen Methoden, durch welche wir hoffen dürfen, die Wahrheit zu berühren und Dauerhaftigkeit und Gewissheit in unseren Bestimmungen zu erreichen" [59]). Von diesem Scepticismus während der Untersuchung gilt: „gesetzmässige Feststellung der Principien, deutliche Bestimmung, der Begriffe, versuchte Strenge der Beweise, Verhütung kühner Sprünge in Folgerungen" [60]). Er ist auch der einzige, der, unseres Bedünkens, im Verhältniss zum Scepticismus vor der Untersuchung, der zwar ein System, aber nur ein scheinbares, mit dem Ausgangspunkte im Widerspruch stehendes und desshalb inconsequentes zulässt, und zum Pyrrhonischen Scepticismus, der mit dem absoluten Zweifel (eigentlich Negation) beginnt und endet, ein wahrhaft consequentes System, das auf unmittelbar gewissen Sätzen sich aufbaut, zur Folge haben kann. Dass Hume selbst ein solches System (obschon ihm das Ideal eines solchen sichtlich vor Augen schwebt) zu entwerfen versucht oder auch nur beabsichtigt habe, ist freilich in Abrede zu nehmen. Der spätere Versuch Fichte's, auf dem Princip der Identität des Ichs mit sich selbst ein ganzes System zu bauen, hätte die Billigung Hume's, wie wir schon aus seiner Stellung zur denkenden Substanz des Cartesius (s. oben S. 105) entnehmen können, nicht gefunden. Ueberhaupt musste ihm die Herstellung eines philosophischen allbefassenden Totalsystems ein über die Kräfte des menschlichen Ver-

---

59) cfr. Vol. III. p. 167.

60) cfr. Kant. Kr. d. r. V. Vorrede zur 2. Aufl. Leipzig 1828. S. XXVIII.

standes hinausgehendes Unternehmen bedeuten. Gerade das liess ihm den Standpunkt des akademischen Zweifels so empfehlenswert erscheinen, dass derselbe die durch die Schwäche der menschlichen Intelligenz uns auferlegte Zurückhaltung und Bescheidenheit im Gefolge habe und zur Herabstimmung einer zu hohen Meinung von der eigenen Einsicht und zur Verminderung von Vorurteilen dem Gegner gegenüber anleite. Zugleich lehrt uns dieser Standpunkt, die Forschung auf Gegenstände einzuschränken, welche der geringen Capacität des menschlichen Verstandes zugänglich sind, und von allzu hohen und sublimen Betrachtungen ferne zu halten [61]). Fragt man, welche Gegenstände es sind, mit denen es die menschliche Erkenntniss zu tun hat, so sucht er ein zweifaches Gebiet derselben zu unterscheiden. Wenn sich nämlich das Material unserer Erkenntnisse aus Eindrücken bildet, welche die Dinge auf uns machen, sowie aus schwächeren Nachbildern, die sie in uns in der Form von Vorstellungen (Gedanken) zurücklassen, so hat es unsere Verstandeserkenntniss teils mit den Verhältnissen dieser Ideen teils mit Tatsachen zu tun. Bei den ersteren hat er die Mathematik im Auge, welche a priori aus reiner Vernunft entspringt und keiner Gewissheit einer äusseren Wirklichkeit bedarf. Ihren Sätzen, welche Grösse und Zahl zum Inhalt haben, kommt demonstrative und intuitive Gewissheit zu. Versuche, eine solche durch Demonstration auch von anderen Gegenständen (ausser von Grösse und Zahl) zu gewinnen, führen zu Sophistereien und Täuschungen. — Während diese Art Erkenntniss, die sich in identischen Sätzen ausspricht, zu unbedingt notwendigen Ergebnissen führt, hinsichtlich deren das Gegenteil unmöglich ist, so haben wir es dagegen bei der Tatsachenerkenntniss mit Gegenständen zu tun, deren Gegen-

61) cfr. Vol. III. p. 180.

teil keinen Widerspruch einschliessen würde, also möglich wäre. Werden wir dort auf dem Gebiete der Mathematik von unbedingt sicheren Vernunftbeweisen geleitet, so den Tatsachen gegenüber zwar auch von Schlüssen; aber von solchen, welche die Bedeutung von Erfahrungsbeweisen haben, desshalb nicht die gleiche Sicherheit wie jene. Und zwar ist es besonders Eine Art von Schlüssen, welche das Tatsachen-Gebiet beherrscht, nämlich der Schluss von der Wirkung auf die Ursache. Da beide, Ursache und Wirkung, verschieden sind, die Wirkung nicht als in der Ursache liegend erkannt werden kann, so haben wir hier keinen in identischen Sätzen sich bewegenden Vernunftschluss vor uns, wie in den mathematischen, also auch keinen a priori notwendigen, wie letztere, sondern einen Erfahrungssatz, der sich uns durch eine oftmalige gleichartige Wahrnehmung des Causalitätsverhältnisses bewährt hat; so dass wir gewöhnt worden sind, die Wirkung auf die Ursache folgen zu sehen und das Gleiche auch in späteren Fällen erwarten. Das Gefühl der Notwendigkeit, das sich mit der Tatsachen-Erkenntniss verbindet, hat desshalb zum Princip die Gewohnheit und die daraus entspringende Gewissheit ist die eines Glaubens.

Hume hat mit einer gewissen literarischen Grausamkeit alle Bücher der Zerstörung durch das Feuer würdig erkannt, die nicht entweder über Zahl und Grösse in abstrakter Weise handelten oder in der Weise experimenteller Forschung sich mit Tatsachen der Existenz beschäftigten [62]). Man sollte glauben, die Tatsachenwelt hätte ihm desshalb auch für die Erkenntniss, wie die Demonstration auf mathematischem Gebiet, eine unanfechtbare objektive Geltung behaupten müssen. Das ist aber augenscheinlich nicht der Fall, wenn die Welt der Tatsachen teils nur Produkt von Eindrücken als sub-

62) Vol. III. p. 184.

jektiven Erlebnissen sein, teils von Vorstellungen abhängen soll, welche eine Ordnung derselben, wie die nach dem Verhältniss von Ursache und Wirkung, als etwas nur dem Subjekt angehöriges erscheinen lassen, und nur auf seiner Gewohnheit, seinem Glauben, beruhen. Wir können hierin nicht mehr den Standpunkt des gemässigten Scepticismus wiederfinden, den uns Hume so warm empfohlen, sondern das, was er selbst als Pyrrhonismus bezeichnet hatte. Diese Denkweise pflegt zuletzt vom Zweifel zu der bestimmten Negation gerade Dessen überzugehen, was für den menschlichen Geist von höchstem Interesse sein muss. Dies wird uns bei Hume besonders bemerkbar durch die Stellung, welche er zu den Fragen nach der Substantialität, Personalität und Unsterblichkeit der menschlichen Seele, dem Dasein Gottes, der Berechtigung des Selbstmordes, einimmt. Die bei ihm überwiegend hervortretende Richtung auf Verneinung aller ursprünglichen Betätigungen des geistigen Lebens, des Aprioristischen in ihm, zu Gunsten seiner Abhängigkeit von der Einwirkung des sinnlichen Daseins, der Mangel an einem den Menschen über sein gewöhnliches Dasein erhebenden Elementes, war es nun aber auch, welcher Kant (während er sich einerseits dem überfliegenden dogmatischen Idealismus gegenüber von Hume mächtig angezogen fühlte [63]), sich andererseits von ihm abgestossen fand) veranlasste, mit einem neuen Standpunkte hervorzutreten, dem kritischen. Mit ihm stellt er sich einerseits vor allem dem in der damaligen Philosophie überwiegend herrschenden Dogmatismus gegenüber, andererseits aber auch dem, namentlich an einen einseitigen Empirismus sich anschliessenden, Scepticismus.

Liest man das Lob Hume's auf das, was er den gemässigten oder akademischen Zweifel nennt, (s. S. 133)

63) vgl. Anmerkungen.

so wird man sich auf's Lebhafteste an Kant erinnert finden und könnte glauben, die beiden Philosophen wollten eigentlich dasselbe. Bei genauerem Eingehen aber wird man bald die tiefe Kluft bemerken, die beide trennt und welche man vielleicht am kürzesten so bezeichnen kann, dass man anerkennt: Kant ist sein Leben lang Idealist geblieben; Hume dagegen ist es niemals gewesen. Und zwar war Kant auf ethischem Gebiet ein ganzer und voller, auf dem Gebiet der Erkenntnisstheorie zwar auch Idealist; aber ein nicht ganz consequenter, indem sein Idealismus teils ein subjektiver blieb, teils ein nur formaler; — aber doch immer Idealist, trotz der wiederholt eingeschärften Ueberzeugung, dass es unmöglich sei, sich über die Erfahrung erheben zu wollen, ohne sich in ein Reich des Traumes oder ein blosses Vernünfteln zu verirren. — Hume dagegen ist dem letzten Grunde seiner Ueberzeugung nach niemals etwas anderes gewesen als ein Empirist, der sich dem Sensualismus und Materialismus nähert, indem er als ursprüngliche Elemente alles Erkennens lediglich die Sinneseindrücke will gelten lassen. — Indem Hume so dem geistigen Leben alle ursprüngliche aus ihm selbst kommende Betätigung absprechen will, ist dagegen Kant auf's Lebendigste überzeugt, dass dies ein verfehltes Unternehmen sei. Denn nur im Geiste selbst vermag er den Ursprung jener Formen zu finden, ohne welche (wenn ihnen auch Wahrnehmung und Anschauung erst noch Stoff und Inhalt zubringen müssen) die blosse Wahrnehmung niemals zu einer wissenschaftlichen Erfahrung, blosse Wahrnehmungsurteile nie zu Erfahrungsurteilen werden, die blossen Tatsachen in einen wissenschaftlichen Zusammenhang, dem strenge Notwendigkeit und Allgemeingiltigkeit zukommt, aufgenommen werden könnten.

Während demnach Hume dem A priori nur in den Verhältnissen der den Eindrücken gegenüber erst später geborenen

Gedanken und Ideen zu einander, im Bereich der identischen und abstrakten Urteile über Grössen und Zahlenverhältnisse eine Stelle anzuweisen vermag, bildet nach Kant das A priori jenes Reich der Formen, ohne welche es für uns keine Erfahrung gäbe, die Gegenstand des Bewusstseins zu werden vermöchte. Diese Formen machen erst Erfahrung möglich und müssen desshalb im Subjekt schon begründet sein, weil sinnliche Eindrücke und das Stoffliche der Wahrnehmung und Anschauung niemals dieselben in reiner Gestalt uns darzubieten im Stande sind.

Wenn sich ferner Hume und Kant darin begegnen, dass die Welt des Gedankens und die Welt der Tatsachen möglichst von einander gesondert werden, so konnte sich doch Kant durch die Art, wie dies von Seiten Hume's geschah, nicht befriedigt finden. Der letztere erkannte in der Gedankenwelt zwar willig ein A priori an, sofern sie, wie in der Mathematik, in identischen Sätzen von analytischem Charakter fortschreite, desshalb unbedingte Notwendigkeit in sich schliesse; die Tatsachenwelt sollte dagegen nach ihm nur ein Mögliches oder Wirkliches, aber nicht zugleich begrifflich Notwendiges darbieten. Kant dagegen will nicht darauf verzichten, dass auch das Tatsächliche selbst für uns zu einem a priori Notwendigen werde, indem es durch die Anwendung der allgemein giltigen, aus der Natur des erkennenden Subjektes entsprungenen Formen geordnet und in einen streng wissenschaftlichen Zusammenhang aufgenommen wird. Es ist ihm desshalb eine Frage von entscheidender Wichtigkeit, ob es ausser den analytischen Urteilen, die ihrer Natur nach a priori sind, auch solche Urteile gäbe, die, obschon synthetisch, (indem sie eine Begriffsverknüpfung enthalten, in der das Prädikat nicht schon wie in den analytischen im Subjekt enthalten, desshalb geeignet ist, unsere Erkenntniss zu erweitern) doch zugleich a priori seien. Mit der Frage, ob

es synthetische Urteile a priori gäbe, leitete ja Kant in etwas auffallender Weise seine Vernunftkritik ein. Er glaubt sie bejahen zu müssen, wogegen im Context der Hume'schen Ansicht ihre Verneinung gelegen sein würde. Kant ist überzeugt, schon auf dem Gebiet der Mathematik, im Gegensatz zu Hume, Urteile dieser Art aufzeigen zu können; aber auch auf dem Gebiet der philosophischen Naturlehre sind sie zu finden und bilden die Grundlage derselben, wie der Satz, dass jede Veränderung eine Ursache verlange. Nach Hume sollte gerade das Causalitätsgesetz (s oben S. 123) seine Gewissheit nicht a priori in sich tragen, sondern sich nur auf wiederholte Wahrnehmung der Aufeinanderfolge von Ursache und Wirkung, auf eine daraus erwachsene Gewohnheit, gründen. Nach Kant ist das Causalitätsprincip eine a priori im menschlichen Geiste liegende Kategorie. So ward denn die entgegengesetzte Beurteilung eines der wichtigsten Gesetze für die Betrachtung der Dinge Veranlassung, dass sich Kant's Weg von dem des Hume schied, und nie würde er selbst seine Ansicht der Klasse der sceptischen subsumiert haben.

Doch sollte nun nach Kant die Anwendbarkeit der a priori im erkennenden Subjekt liegenden Formen der Anschauung und des Verstandes — es waren dies bekanntlich Raum und Zeit als Formen äusserer und innerer Anschauung und die berühmten 12 Kategorien als Stammbegriffe des reinen Verstandes — somit auch das Gebiet der synthetischen Urteile a priori eine bestimmte Grenze haben, indem sie nur dazu dienen können, das in der sinnlichen Anschauung und Erfahrung Gegebene zu ordnen, aber nicht befähigen, über das Sinnliche hinaus auch das Uebersinnliche in den Kreis der wissenschaftlichen Forschung zu ziehen. — Unser Verstand ist zwar zu objektiven Erkenntnissen befähigt, jedoch nur auf dem Gebiet des der sinnlichen Anschauung Gegebenen. Dies aber

lässt sich blos als ein Gebiet von Erscheinungen desshalb betrachten, weil wir die Dinge nicht erkennen können ausserhalb ihrer Relation zu uns, oder wie sie an sich sind, sondern nur wie sie sich uns darstellen, indem sie sich in die in uns liegenden Formen einordnen und fügen müssen. Die dem Verstande zugängliche objektive Erkenntniss beschränkt sich desshalb auf eine Erkenntniss der Gesetzmässigkeit der Erscheinung, giebt uns aber kein Wissen von Dingen an sich. Wohl hängt nun, indem uns die Erscheinung immer nur Bedingtes kennen lehrt, der menschlichen Vernunft das unhintertreibliche Bedürfniss an, zu diesem Bedingten ein relativ oder absolut Unbedingtes zu suchen, zum Mannigfaltigen der Erscheinung eine höhere Einheit. So entstehen durch Entschränkung und Erweiterung der blossen Verstandesbegriffe Vernunftbegriffe, die Ideen, vor Allem die der Seele, der Welt und endlich Gottes; aber da sie uns nirgends in der Anschauung gegeben sind, und wir uns nicht im Besitz einer über alle Schranken der Sinnlichkeit sich erhebenden und intellektuellen Anschauung befinden, so verlieren wir uns durch jede Bestrebung, thetisch etwas über den Inhalt derselben auszusagen, in einen dialektischen Schein, der zwar niemals völlig zerstreut, aber doch für das Gebiet der Erfahrungserkenntniss unschädlich gemacht werden kann, indem man sich klar macht, dass der letzteren gegenüber jeder Versuch über sie hinauszugehen, nur Problematisches ergeben kann, womit jedoch Kant nicht in Abrede stellen will, dass die Ideen des Uebersinnlichen als regulative Principien, wie Hypothesen höherer Art, benützt werden können, um in die Erfahrungserkenntniss selbst grössere Einheit zu bringen. — Nur auf dem ethischen Gebiet, in der sittlichen Freiheit, wird das Jenseits der Erscheinung, das auch uns selbst immanent ist, in uns zur wirkenden Ursache und stellen sich uns in den sitt-

tichen Postulaten: Gott, Freiheit, Unsterblichkeit: theoretische Annahmen dar, die, nur zum praktischem Behufe bestimmt, ihre Gewissheit nicht aus der Theorie, sondern aus dem sittlichen Leben, aus einem ethischen Vernunftglauben, empfangen, der als Ergänzung für die theoretische Sphäre, zugleich als Kern alles religiösen Glaubens und sein allein berechtigter Ausleger, nicht aber als Basis einer Metaphysik des Uebersinnlichen, die es nicht giebt, zu betrachten ist.

So mächtig nun auch die Einwirkung der Kant'schen Lehre auf Mit- und Nachwelt am meisten durch ihren ethischen Idealismus geworden ist, so sind es doch nach unserer Meinung namentlich zwei Punkte, die uns hindern, anzuerkennen, dass auf theoretischem Gebiete diese Denkweise durch Kant richtige Durchbildung und der Kriticismus seinen entsprechenden Ausdruck gefunden hat. Man wird sich zunächst schwerlich jemals dabei beruhigen können, dass der Erkenntniss der Gesetzmässigkeit der Erscheinungen der Dinge mittelst der in uns liegenden Formen der Charakter der Objektivität zugesprochen, aber ihr zugleich abgesprochen werden soll, uns etwas vom Ding an sich, das der Erscheinung zu Grunde liegt, zu verraten. Wir werden uns vielmehr überzeugt halten dürfen, dem An Sich der Dinge mit jedem Fortschritt in der Erkenntniss seiner Erscheinung auch näher zu kommen. Wird dies schlechthin geleugnet, so muss auch die Behauptung der Objektivität der Erkenntniss lediglich als eine Praetension betrachtet werden. Wir kommen dann mit aller Wissenschaft über den blossen Subjektivismus nicht hinaus und werden uns alsbald auch wieder auf dem Boden des Scepticismus betreffen. — Sodann würde es doch der Einheit der menschlichen Natur völlig widerstreben, dass wir höchste moralische Gewissheiten in uns tragen sollten, die sich nicht auch theoretisch, (auch wenn die

Unzulänglichkeit aller menschlichen Erkenntniss vollkommen anerkannt wird), als die der Wahrheit entsprechendsten ausweisen sollten.

Die nach Kant bis zu Hegel zur Herrschaft gekommenen Systeme schienen denn nun auch wieder völlig vom kritischen Standpunkte Kant's abzulenken, während die Erfahrungswissenschaften und Mathematik unbekümmert um die Philosophie weiter arbeiteten. Der Idealismus soll ein wirklich objektiver werden, der philosophische Gedanke sich mit dem Wesen der Dinge decken, darf daher auch nicht blos ein formaler wie bei Kant bleiben, indem er sich den Stoff durch Erfahrung geben lassen müsste, sondern bringt die Stoffe und Formen der Dinge zugleich schöpferisch aus sich hervor durch absolute Construktion oder Dialektik der Begriffe. — Der Idealismus wird also hier, wie ein objektiver, so auch ein materialer, ja wird zum absoluten, der bei Hegel speciell den Charakter des logischen annimmt. Der absolute Geist und der endliche dürfen sich nicht mehr unterschieden gegenüber stehen bleiben, wenn es zu einem wirklichen Wissen kommen soll. Das Wissen ist entweder überhaupt nicht, oder ist absolut. — Der Charakter dieser Systeme musste sich selbstverständlich als der eines excessiven Dogmatismus darstellen.

Besonders seit der Mitte unseres Jahrhunderts jedoch ist nun gegen denselben eine Reaction eingetreten, teils in der Philosophie selbst, teils von Seiten der Erfahrungs- besonders der Naturwissenschaft, hier zunächst überwiegend in der Form eines gleichfalls dogmatisch sich äussernden Materialismus und Naturalismus. Diesem aber sowohl, wie andererseits dem Dogmatismus des absoluten Wissens gegenüber hat sich aufs Neue die Bedeutung des kritischen Elementes als eine schlechthin unentbehrliche für das gesammte wissenschaftliche Leben herausgestellt. Freilich droht dieser Kriticismus jüngsten Datums hier und da wieder in

einen einseitigen Empirismus und Scepticismus auszuarten. Es wird desshalb darauf ankommen, zwischen den Klippen des falschen philosophischen Dogmatismus wie denen des Scepticismus eine sichere Bahn zwar nicht erst zu eröffnen; — denn das hat im Allgemeinen schon Kant getan — wohl aber sie noch bestimmter und mit Vermeidung unzulässiger Ausbeugungen abzustecken und zu fixieren. Möge das nun erwachte, seit mehreren Decennien sich mehr und mehr ausbreitende Interesse an der Kant'schen Forschung und die vielfach vorgeschlagene und vollzogene Rückkehr zu ihr diese Folge haben! — Dabei wird man nicht vergessen dürfen, dass es zunächst die Forderung eines allgemeinen Zweifels bei Cartesius war, sowie sein Versuch, ihn methodisch nur durch Mittel, die er der Philosophie selbst entnahm, zu überwinden, welche der Philosophie den stärksten Anstoss zu der neueren Bewegung gegeben, in der im Verlauf mehrerer Jahrhunderte der grosse Gegensatz des Dogmatismus und des Scepticismus sowie die Notwendigkeit eines sie versöhnenden kritischen Standpunktes immer deutlicher zum Bewusstsein kam. Bei dieser Bedeutung des Cartesianischen Zweifels für die Geschichte der Philosophie wird es um so notwendiger sein, noch kurz bei der Frage nach der sachlichen Berechtigung jenes Zweifels, als Ausgangspunktes der metaphysischen Lehre unseres Philosophen, zu verweilen.

Kapitel II. Die sachliche Berechtigung des Cartesianischen Zweifels.

Indem Cartesius einen allgemeinen Zweifel zum Ausgangspunkt seiner Philosophie machte, dürfte man erwarten, dass wir von ihm auch eingehendere Erörterungen über Natur und Wesen des Zweifels zu hören bekämen. Wir würden uns aber in dieser Hinsicht bald enttäuscht finden. Was der Zweifel sei, wird von Cartesius als be-

kannt oder selbstverständlich vorausgesetzt. Das Erwachen des Zweifels ist ja in einer so gährungsvollen Zeit, wie die, welche vom Mittelalter zur Neuzeit hinüberführte, ein so unmittelbares Erlebniss Vieler zugleich, dass es überflüssig scheinen kann, über Begriff und Wesen desselben zu reflektieren. Und doch wird man über die Berechtigung desselben, besonders in der von Cartesius geltend gemachten Ausdehnung, nur von seinem Begriff aus entscheiden können. Eine kurze Verständigung über denselben wird desshalb nicht zu umgehen sein. —

Der Zweifel ist Ungewissheit darüber, ob etwas bejaht oder verneint werden soll, beruht in so fern auf einer noch unvollendeten Tätigkeit des denkenden Geistes, indem diese, unter dem Gesetz des Widerspruchs stehend, unmöglich von Einem und Demselben Dasselbe in derselben Beziehung zugleich bejahen oder verneinen kann. Mit der Unvollendung der Tätigkeit des Denkens ist aber auch nach der Seite des Gefühls hin ein mit dem Zweifel notwendig sich verbindender Zustand der Unlust gegeben, und nur in dem Maasse wird dieser Zustand einem solchen der Befriedigung Platz machen, als es uns gelingt, die anfängliche Ungewissheit in Gewissheit zu verwandeln. — Sofern wir nun als endliche Geister eines schlechthin vollendeten Denkens, damit eines absoluten Wissens und Erkennens, wie wir es in einem absoluten Geist voraussetzen müssen, niemals teilhaftig werden können, und ebenso wenig jener absoluten Befriedigung und Beseligung, die sich daran für den letzteren knüpft, so wird sich doch für uns eine unseren beschränkten Kräften proportionale und entsprechende Stufe von Gewissheit und Befriedigung, erreichen lassen, soweit wir ihrer bedürfen, und werden wir als Ergänzung und Complement die unbegränzte Fülle des Wissens und der Seligkeit des absoluten Geistes vertrauensvoll so betrachten dürfen, als wenn sie unseren

Mangel deckend und ausfüllend hinzukäme, was denn in der Religion zum Gegenstand eines lebendigen Glaubens wird. Ist nun aber das Denken und Wissen des menschlichen Geistes nur ein seiner Vollendung zustrebendes, desshalb successiv werdendes und stufenweise sich erweiterndes und vertiefendes, so wird es auch an den Uebergangsstellen von einer Gestalt unseres Wissens zu einer anderen immer Zustände geben, in denen die frühere Stufe nicht mehr genügt, die neue höhere aber noch nicht völlig erreicht ist. Und diese Stellen sind es nun auch, in denen jene Ungewissheit über das zu Bejahende und Verneinende auftritt, welche das Merkmal des Zweifels mit seinen oft peinigenden Schwankungen und Spannungen an sich tragen. Aber nicht nur in der Richtung auf die höheren Ziele und auf möglichste Vollendung unserer Denk- und Erkenntnissprocesse treten solche Uebergangsmomente ein, sondern auch in entgegengesetzter Richtung. Denn wie es im Leben der Naturerzeugnisse neben fortschreitenden Processen auch rückläufige und rückbildende giebt, welche das Leben dem Tode entgegenführen, so giebt es, aber unter ein höheres Gesetz der Freiheit gestellt, auch in den menschlichen Denk- und Erkenntnissprocessen solche Momente, durch welche von höheren Stufen der Wahrheitserkenntniss zu niedrigeren und sogar zum Widerspruch bereits errungener Erkenntnisse fortgegangen wird. Auch in diesem Zusammenhang werden dann die Uebergangsmomente die Gestalt von Ungewissheiten über das zu Bejahende oder Verneinende annehmen, sei es dass wir aus Schwachheit eine höhere Wahrheit nicht mehr in der ihr entsprechenden Form zu reproducieren vermögen, oder aber dass wir durch irgend welche Einflüsse, kommen sie aus uns selbst oder von anderen, seien sie mehr theoretischer oder praktisch sittlicher Natur, veranlasst werden, ein vorher als wahr Eingesehenes nun zu verwerfen oder ein als irrtümlich Erkanntes nun zu bejahen.

Immer wird sich aber die Ungewissheit des Zweifels über das zu Bejahende oder zu Verneinende als ein Uebergangsmoment in den Wandlungen des Denk- und Erkenntnissprozesses darstellen, der bei normaler Entwicklung des Erkenntnissprocesses zeitlich wie ein verschwindend kleiner auftreten würde. An sich betrachtet, wird also auch der Zweifel niemals Ausdruck des Wahren oder Falschen, ebenso wenig an sich schon Bejahung oder Verneinung sein, — so sehr man vielfach gewohnt ist, den Zweifel schon mit der entschiedenen Negation zu identificieren; — er ist nur der Weg zum Einen oder Anderen, aber an sich noch ein Unentschiedenes zwischen beiden, ein Adiaphoron. Er kann desshalb auch eben so sehr zu tieferer Wahrheitserkenntniss führen (wie der Zweifel am Ptolemaeischen Weltsystem zum Copernicanischen führte) als in Irrtum verstricken und durch verführerische Scheingründe von einer richtigen Bahn ablenken, wofür die Geschichte der verschiedenen Sphären des geistigen Lebens ebenfalls reichliche Beispiele darbietet. —

Ist nun aber der Zweifel seinem Wesen nach nur Uebergangsmoment im werdenden Wissen, so kann er niemals als ein Princip behandelt werden, so dass aus ihm wie aus einer erzeugenden und schöpferischen Quelle irgend etwas Anderes abgeleitet werden könnte, und zwar weder in materieller noch formeller Beziehung; denn in ersterer Beziehung lässt er es offen, was das zu Bejahende oder Verneinende sei, in letzterer erhalten wir durch ihn keinerlei Richtschnur, wie wir von ihm aus zu einer thetisch wissenschaftlichen Entwicklung fortzuschreiten und vermöge derselben Probleme zu lösen, überhaupt einen grösseren Complex von Erkenntnissen methodisch zu gestalten hätten. Vielmehr bleibt er, an sich betrachtet, jenes ohnmächtige Oscillieren zwischen Affirmation und Negation, zwischen Ja und Nein. — Nur indirekt vermag der Zweifel uns zu

einer höheren Stufe der Gewissheit zu führen und kann Veranlassung werden, unsere Erkenntniss zu befestigen oder zu steigern. Dies geschieht einmal, sofern er uns bezüglich irgend welches Gegenstandes unseres Erkennens zum Bewusstsein bringt, dass eine vorangegangene Auffassung desselben irrig, oder wenigstens einem sich dagegen erhebenden Widerspruch nicht gewachsen und nicht tief genug begründet war; wir uns demnach zum Aufsuchen Dessen aufgefordert sehen, was zur vollen Erkenntniss des Gegenstandes fehlt. Weiter aber geschieht es auch dann, wenn wir, sofern der Zweifel selbst zum Gegenstand der Untersuchung gemacht wird, zu der Ueberzeugung geführt werden, der Begriff des Zweifels schon enthalte eine Hinweisung auf höhere Voraussetzungen, welche ihrerseits nicht mehr dem Zweifel unterliegen können, und ohne welche dieser zu einem völlig sinn- und zwecklosen Tun herabsänke. Es sind das axiomatische Sätze, die sowohl in der Form evidenter Bejahungen wie in der von Verneinungen auftreten können, ferner sowohl in der Form der Gewissheit eines Einzelnen, wie in der eines Gesammtbewusstseins, für welches das Einzelne blos als Träger erscheint und als etwas in seiner ausschliesslichen Besonderheit dem Allgemeinen gegenüber Gleichgiltiges. So sah sich Cartesius durch den Zweifel selbst zu einer Gewissheit geführt, die durch denselben nicht beeinträchtigt werden könne, und die er in der Form der Gewissheit des Einzelnen aussprach; denn das Ich ist als solches immer zunächst der einzelne Dieser. Zweifeln nämlich ist eine Art des Denkens, Denken aber nicht begreiflich ohne das denkende Ich. Man kann aber auch in der Richtung auf ein Allgemeines darauf hinweisen, dass der Zweifel für uns nur Bedeutung hat, sofern wir das zweifelhafte Wissen dem Gedanken eines schlechthin gewissen und vollendeten allgemein gegenüberstellen und in

diesem für jenes noch unvollendete den Maasstab erkennen. Hier wird dann eine allgemeine Idee des Wissens als ein zweifelfreies Postulat und als der die ganze Sphäre des Denkens und Wissens beherrschende Gesichtspunkt geltend gemacht. Der Zweifel erscheint nur als etwas der Bewegung zu ihr hin anhängendes und sich beigesellendes, auf keinen Fall aber als das selbst Ursprüngliche, was er nicht sein könnte, ohne dass er jene Idee in sich gleichsam aufzehrte oder begrübe.

Immer aber wird der Zweifel ein relatives Recht so lange für sich in Anspruch nehmen dürfen, als die Bewegung des seiner Vollendung zustrebenden Denkens noch nicht zur Wirklichkeit geworden. Er wird insofern sogar die Bedeutung eines vorbereitenden, versuchenden und prüfenden, somit eines propaedeutischen, disciplinierenden peirastischen Verfahrens gewinnen, kann desshalb auch positiver Entwicklung zeitlich vorangehen. Nur dürfen wir nicht erwarten, dass er als ein dem Wesen nach Früheres und Ursprünglicheres, als die Grundlage betrachtet werde, auf der sich ein positives und gewisses Wissen architektonisch aufbauen liesse, dass er also wie der Zeit, so der Sache nach thetischen und axiomatischen Bejahungen und Verneinungen vorangehe.

Treten wir mit diesen Gedanken über das Wesen des Zweifels an die Beurteilung des Cartesianischen heran, so möge zunächst noch einmal daran erinnert werden, wie die Forderung eines allgemeinen radikalen Zweifels jener Stimmung entspricht, die, wenn eine neue Epoche des geistigen Lebens im Entstehen begriffen, der vorangegangenen Gestalt desselben gegenüber in Vielen zugleich sich zu regen pflegt. Sie kleidet sich auf wissenschaftlichem Gebiet in die Form des Zweifels, und so erscheint es natürlich, wenn auch beim Uebergang zur Neuzeit die Forderung desselben eine besonders kräftige

Wirkung übte, indem Cartesius jene Stimmung zum Ausdruck brachte. Hatte doch auch Baco, nur im Interesse der Erfahrung und des Experimentes, dem vorausgegangenen Betrieb der Wissenschaften den Krieg erklärt, während Cartesius dies zunächst tat, um metaphysische Lehren fester als früher zu begründen und von allgemeinen Erwägungen aus. Er hat sich dadurch jedenfalls das wesentliche Verdienst erworben, im Gegensatz zu der Befangenheit und Abhängigkeit des mittelalterlichen Denkens der Freiheit und Selbstständigkeit der philosophischen Forschung eine Bahn gebrochen, und einen Geist der Prüfung geweckt zu haben, vor der die vorausgegangene Epoche zurückgeschreckt war. Und wenn er nun bei diesem Streben vielfach fehlgegriffen hat, so wird man ihm das den Schwierigkeiten seines Unternehmens gegenüber nicht zu hoch anrechnen.

Worin fehlte denn nun aber Cartesius? Konnte er doch, meinen wir, in Folge der dargelegten relativen Berechtigung des Zweifels (s. S. 149) recht wohl einmal den Versuch machen, von der Forderung eines allgemeinen Zweifels, als einer vorläufigen hypothetischen Annahme, auszugehen und zu untersuchen, was daraus folgen würde, und ob sie sich durchführen lasse. Es war ja im Grunde eben die Absicht des Cartesius darzutun, dass dieselbe nicht als giltig zu betrachten sei und sie an der Selbstgewissheit des denkenden Ich's scheitern müsse. Aber Cartesius unterlässt es, die blos hypothetische und gleichsam experimentelle Natur seines Gedankenganges hervorzuheben, er behandelt ihn ganz wie die Entwicklung eines allgemein giltigen Anfangs für jede Philosophie, wie ein erstes Princip derselben. Dass sich aber der Zweifel als ein solches niemals werde geltend machen können, wurde schon dargetan (s. S. 147). Ausserdem aber müssen wir als eine besondere Schwäche seines Anfangs bezeichnen, dass er die Forderung des allgemeinen Zweifels, auch

schon als eine blosse Hypothese betrachtet, in augenfällig ungenügender Weise motivierte. Denn wenn er dabei die zweifelfreie Evidenz mathematischer Axiome und Lehrsätze desshalb in Frage stellen zu dürfen glaubt, weil man sich auch bezüglich klarer und deutlicher Erkenntnisse schon oft geirrt habe und auf die Möglichkeit eines allmächtigen, mit Absicht uns täuschenden Welturhebers sich beruft, so könnte man leicht zweifelhaft darüber werden, ob Cartesius diese Begründung des allgemeinen Zweifels auch nur ernsthaft gemeint habe, wenn er sie nicht so oft und so ausführlich bespräche.

Was sich uns bis jetzt als Missgriff im Gedankengang des Cartesius darstellte, war die Forderung eines allgemeinen Zweifels, die diesen trotz schwacher Begründung dennoch bis zur Bedeutung eines grundlegenden Princips der Philosophie anschwellen liess, freilich nur in der zunächst im Hintergrund sich haltenden Absicht, ihn um so gründlicher mit einem Streiche gleichsam niederzustrecken, indem sich das cogito, ergo sum als zweifelfreie feste Wahrheit aus der brandenden Flut des Zweifels erheben sollte, womit die Allgemeinheit des Zweifels widerlegt war. Indessen hatte der Zweifel alle Positionen, aus welchen uns Gewissheit kommen kann, so sehr besetzt (da sogar die Giltigkeit des Criteriums der Klarheit und Deutlichkeit unseres Wissens in Frage kommen sollte), dass jene Forderung doch nicht als völlig beseitigt und entwertet betrachtet werden konnte.

Wir sehen uns demnach am Schluss der zweiflerischen Erwägungen unseres Philosophen, genauer betrachtet, zwei Principien gegenübergestellt: das eine, welches, scheinbar für immer vernichtet, im Stillen noch fortwirkt, das andere, positive, in der Selbstgewissheit des denkenden Ich's.

Aber hier zeigt sich des Weiteren die Hinfälligkeit der Cartesianischen Lehre darin, dass sie keinen Anhaltspunkt für ein Fortschreiten erkennen lässt; denn sofern der all-

gemeine Zweifel noch als ein wenn auch nur vermeintliches Princip nachwirkt, erscheint kein Entrinnen aus dem Kreise desselben möglich. Immer würden aus ihm noch weitere Möglichkeiten hergeholt werden können, in Folge deren man sich selbst über das Evidenteste getäuscht zu werden, in Gefahr sähe. Der Zweifel könnte auch gar keinen Stoff darbieten oder aus sich erzeugen, an dem er sich weiter zu betätigen aufgefordert fände. Wir wären also auf dieser Seite zum Stillstand oder vielmehr einem ungewissen Schwanken für immer und in infinitum verurteilt. — Andererseits aber besässen wir an der blossen Selbstgewissheit des denkenden Ich's zwar jetzt ein positives; aber zugleich so abstrakt leeres Princip, dass auch von ihm aus kein Fortschreiten zu weiterem concreten Erkennen möglich wäre. — Demgemäss finden wir denn auch, dass sich bei Cartesius die Selbstgewissheit des denkenden Ich's nur in sehr gewaltsamer Weise zu einer Gottes- und Weltgewissheit erweitert. Gewaltsam wird die tatsächlich vorgefundene Idee des vollkommensten Wesens herangezogen und dessen Dasein, wie er meint, sogar streng bewiesen, vor allem um in der Wahrhaftigkeit Gottes die Bürgschaft zu erhalten, dass wir nicht auch mit unseren klarsten und sichersten Erkenntnissen getäuscht werden. Wir sehen hier Cartesius in künstlichen Begriffsverbindungen hinter keinem Scholastiker zurückbleiben. Er glaubte wohl, auf solche Weise wohl schliesslich mit dem eigenen Ausgangspunkt des allgemeinen Zweifels gründlich abgerechnet, der dogmatischen Anlage der menschlichen Natur schliesslich ihren vollen Tribut bezahlt und seinem System den würdigsten Abschluss gegeben zu haben.

Und sofern sich nun von der Forderung des allgemeinen Zweifels an bis zu den Beweisen für das Dasein des vollkommensten Wesens und zu seiner alle Wahrheit erst gewährleistenden Wahrhaftigkeit ein ununterbrochener Zu-

sammenhang von Schlüssen herstellen liess, mochte es unserem Philosophen wohl so erscheinen, als habe er den systematischen Anforderungen in strengster Weise genügt, von der ersten Zweifelserregung bis zu seiner metaphysischen Theologie, und nach den von ihm selbst geltend gemachten Regeln philosophischer Forschung (s. S. 19—22) sein System der Metaphysik aufgebaut. Dann konnte sich ihm wohl das Ganze so darstellen, als habe er es aus der Forderung des allgemeinen Zweifels, wie aus einem grundlegenden Prinzip, heraus progressiv und direkt abgeleitet. Dass er sich aber hiermit schliesslich noch einer Selbsttäuschung nach der methodologischen Seite seiner Lehre hingegeben, hoffen wir bereits einleuchtend gemacht zu haben, indem wir zeigten (s. S. 147 und 148) dass sich überhaupt aus dem Zweifel nichts direkt und progressiv ableiten lasse, und nur so viel aus seiner eigenen Natur, jedoch nur indirekt und regressiv, dargetan werden könne, dass er ohne positive höhere Voraussetzungen nicht denkbar sei, finde man sie nun in der Selbstgewissheit des denkenden Ich's, oder in allgemeinerer Fassung, in einer Idee des Wissens und mit diesen Gewissheiten notwendig zusammenhängenden und vorausgesetzten Gewissheiten und Ideen, schliesslich der Gewissheit und Idee Gottes.

Wir werden uns nach dem Bisherigen nicht verhehlen können, dass die Metaphysik des Cartesius bei näherer Betrachtung sich als ein an sehr wesentlichen Mängeln leidendes Gebilde der Spekulation darstellt. Und doch dürfen wir desshalb ihre Bedeutung nicht unterschätzen. Die Philosophie des Cartessius hat nicht nur durch Originalität der Erfindung, durch Selbstständigkeit ihres Gedankenganges, durch die Freiheit und Unbefangenheit, mit der er auch den Zweifel in den Dienst der philosophischen Forschung gestellt hat, fermentartig gewirkt, sondern sie hat auch zugleich die Gährung, welche die Zeit vom Ausgang des Mittelalters bis

zum 17. Jahrhundert hin in so vielen ihrer Vertreter beherrscht hat, in festere Bahnen zu lenken und der Disciplin der Methode zu unterwerfen gewusst. Wenn er ferner die Selbstgewissheit des denkenden Ich zum ersten festen Punkt in der Flut des Zweifelhaften erhob, so hat er damit jene Vertiefung des Geistes in sich und seine eigene innere Organisation eingeleitet, welche von da an eine Fundamentalbedingung aller höheren ideal gerichteten Spekulation geblieben ist, hat sodann durch den schroffen Gegensatz, den er zunächst in den Verhältnissen des geistigen und körperlichen Seins nachgewiesen, eine tiefere Behandlung dieses so schwierigen Problems angebahnt. Wir können desshalb wohl beistimmen, wenn, mit Absehen von den wissenschaftlichen Verdiensten des Cartesius auf anderen Gebieten, Erdmann [64]) ausgesprochen hat, dass Cartesius als Anfänger und Vater der neueren Philosophie zu betrachten sei; nur dürfte man vielleicht hinzusetzen, soweit sich solche in idealistischer Richtung entwickelte, und dabei nicht vergessen, dass die geschichtliche Bewegung in der Philosophie nicht mit dem ungeheueren Umschwung sich decke, der sich im Uebergang zur Neuzeit entwickelt hat und aus dem Zusammenwirken einer Reihe mannichfaltiger Ursachen auf den verschiedensten Gebieten entsprungen ist.

64) cfr. Vers einer wissenschaftlichen Darstell. der Geschichte d. n. Phil. I, 1, S. 336.

Anmerkungen.

a) zu Hauptabschnitt I.

96) de philosophia Cartesiana sive admiranda methodus novae philosophiae Renati Descartes.

97) epistola ad celeberrimum D. Gisbertum Voëtium.

b) zu Hauptabschnitt II.

50) cfr. metaphys. lib. II. cap. I. *ἀνάγκη πρὸς τὴν ἐπιζητουμένην ἐπιστήμην ἐπελθεῖν ἡμᾶς πρῶτον περὶ ὧν ἀπορῆσαι δεῖ πρῶτον· ταῦτα δ' ἔστιν ὅσα τε περὶ αὐτῶν ἄλλως ὑπειλήφασί τινες, κἄν εἴ τι χωρὶς τούτων τυγχάνοι παρεωραμένον . ἔστι δὲ τοῖς εὐπορῆσαι βουλομένοις προὔργου τὸ διαπορῆσαι καλῶς.*

51) cfr. Augustin, de libero arbitrio lib. II. cap. III: Qua re prius abs te quaero (ut de manifestissimis capiamus exordium), utrum tu ipse sis? an tu fortasse metuis, ne hac in interrogatione fallaris, cum utique, si non esses, falli omnino non posses. cfr. de trinitate lib. X cap. III: Quid ejus etiam notum est quam se vivere? non potest autem mens esse et non vivere, sicut mens tota est, sic tota vivit, novit autem vivere se — Cum se nosse mens quaerit, mentem se esse jam novit. cfr. Louis de la Forge, traîté de l'esprit de l'homme, à Genêve 1725. préface p. 15—17.

c) zu Hauptabschnitt III.

26) lib. contra insipientem, tom. III. p. 30: Quo majus cogitari nequit, non potest cogitari esse nisi sine initio. Quidquid autem cogitari postest esse et non esse, per initium cogitari potest esse. Non ergo, quo majus cogitari nequit, potest esse et non esse. Si ergo potest cogitari esse, illud ex necessitate est.

54) essays and treatises on several subjects. Basel 1793. Vol. III. p. 166 u. 167: There is a species of scepticism, antecedent to all study and philosophy, which is much inculcated by Des Cartes and others, as a sovereign preservative against error and precepitate judgment. It recommends an universal doubt, not only of all our former opinions and principles, but also of our very faculties; of whose vera-

city, say they, we must assure ourselves, by a chain of reasoning, deduced from some original principle, which cannot possibly be fallacious or deceitful. But neither is there any such original principle, which has a prerogative above others, that are self-evident and convincing. Or if there were, could we advance a step beyond it, but by the use of those very faculties of which we are supposed to be already diffident? The Cartesian doubt, therefore, were it ever possible to be attained by any human creature (as it plainly is not) would be entirely incurable; and no reasoning could ever bring us to a state of assurance and conviction upon any subject.

57) cfr. Vol. III. p. 168. There is another species of scepticism, consequent to science and inquiry when men are supposed to have discovered, either the absolute fallaciousness of their mental faculties or their unfitness to reach any fixed determination in all those curious subjects of speculation, about which they are commonly employed. Even our very senses are brought into dispute by a certain species of philosophers and the maxims of common life are subjected to the same doubt as the most profound principles or conclusions of metaphysics and theology.

58) Vol. III. p. 179. There is, indeed, a more mitigated scepticism or academical philosophy, which may be both durable and useful, and which may, in part, be the result of this Pyrrhonism, or excessive scepticism, when its undistinguished doubts are, in some measure, corrected by common sense and reflection.

59) Vol. III. p. 167. To begin with clear and self-evident principles, to advance by timorous and sure steps, to review frequently our conclusions, and examine accurately all their consequences; though by these means we shall make both a slow and a short progress in our systems; are the only methods, by which we can ever hope to reach truth, and attain a proper stability and certainty in our determinations.

63) cfr. Kant. Kr. d. r. V. 5. Aufl. Leipzig 1799. p. 792: Hume ist vielleicht der geistreichste unter allen Sceptikern und ohne Widerrede der vorzüglichste in Ansehung des Einflusses, den das sceptische Verfahren auf die Erweckung einer gründlichen Vernunftprüfung haben kann.